الجزء الاول من تفسير القرآن
العظيم للامام الرازي
رحمه الله تعالى

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغا دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان
وخمسين ومائة
والف

40

ما في هذا المجلد من السور الكريمة

سورة الفاتحة
الشريفة

وبعض من سورة البقرة الى قوله تعالى
الشهر الحرام بالشهر الحرام

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات ووقفنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في اداء كل الخيرات والمامورات الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات وادخال الفجار في الدركات اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقامات غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات والصلاة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والايات وعلى آله واصحابه بحسب تعاقب الآيات وسلم تسليما كثيرا. اما بعد فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين قمين وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب ○ اما المقدمة ففيها فصول

الفصل الاول

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفايسها عشرة آلاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول ○ فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله الرجيم ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله عن جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان يكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقايد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسايل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمائه وبمسايل الجبر والقدر والتعديل والتجويز والنبوات والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسايل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعماية فاذا ضمت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسايل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة عن الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسايل الحقيقية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القرآن او في الاخبار المتواترة او في اخبار الآحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان انواع المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لجميعها وجملتها فثبت بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسئلة او ازيد او اقل من المسايل المهمة المعتبرة. اما قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث

النوع الاول انه قد اشتهر عند العلماء ان لله سبحانه الفا وواحدا من الاسماء مسئلة مقربة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلايل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسايل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف

النوع الثاني من مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله باء الالصاق وهي متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقايد الحقة والاعمال الصايبة مع الدلايل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسئلة ومن اللطايف ان قولنا اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح. اما قوله تعالى الحمد لله فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين واقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله تعالى بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة آلاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم الى هذه الجملة آثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم يضم اليها آثار حكمة الله تعالى في تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنبات والحيوان واختلاف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل. واما قوله تعالى رب العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشيء الى الشيء يمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهي اما بسايط او مركبات اما البسايط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلايل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلايل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ○ ولهذا السبب ○ قال ———— ابو العلاء المعري

يا ايها الناس كم لله من فلك … تجري النجوم به والشمس والقمر

هنا على الله ماضينا وغابرنا … فما لنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتحيزات تشتمل على الوف من المسايل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط عقله بعجايب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجايب احوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجايب اقسام الحيوانات من البهايم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها داخلة تحت قوله رب العالمين. اما قوله تعالى الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص عن اقسام الآفات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الآفات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها

الا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل في انه تعالى كما انزل اليها داء فقد خلق لكل واحد منها شفاء ودواء ثم يتامل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي عن جالينوس انه لما صنف كتابه في منافع اعضاء العين قال يحلف على الناس بذكر حكم الله تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر اثار رحمتي قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالي كان قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وامرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر واكثر علامات الطب في اوايلها تنتهي الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء واما قوله تعالى مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرة لان هناك تحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجايب في ملكوت السموات والارض فانظر كيف يكون عجايب حال عالم الاخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسايل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا يتم الا بما يقرب من خمسماية مسلة من المباحث الدقيقة العقلية ٥ واما السمعيات فهي على ثلثة اقسام احدها الاحوال التي توجد عند قيام القيمة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلايق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين ٥ وثانيها الاحوال التي توجد بعد قيام القيمة وشرح احوال اهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملايكة والانبياء عليهم السلم وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال اهل الجنة واهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسايل العقلية والنقلية تبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المامور به على سبيل التعظيم للامر وما لم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل اقسام تلك التكاليف وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم لا يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكيف لا يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرايع التي قد كان انزلها الله على الانبياء المتقدمين وايضا يدخل فيه الشرايع التي كلف الله بها ملايكته في السموات منذ خلق الملايكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح اما اقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي اكبر واعظم واجل وهي التي يشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة

والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث واعلم انها باسرها داخلة تحت قوله اياك نعبد علم حينئذ ان المسايل التي اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والافكار الا الى قليل منها اما قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فكانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الهيته وتعزز عزته وجلال صمديته كما قيل

وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد

وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان والامكنة والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستوا فوجب ان يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فنقول ظهر ان كل واحد من ذرات عالم السموات والارضين شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية من الدلايل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل ويمكن ايضا اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه ٥ واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذاك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السايرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب ومعين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لخصوا فيها مباحث عميقة قلما ترقى اليها افهام الاكثرين واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسلة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين الفصل الثاني في تقرير مشرع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسايل الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله تعالى بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى اسم العلم والى اسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في ان لفظة الله اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق مما ذا ونذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث

يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا اليها ههنا كثيرة جدا ٥ ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب ان يقول الاسم والحرف والفعل انواع ثلثه داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فهنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المتباينة او مترادفة ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ٥ ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث ان يقول لاشك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث الى معرفة احوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدا الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن وللحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت او هيئة موجودة في الصوت مغايرة له ايضا لاشك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المخارج ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث هي ان الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في ساير المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد او هي متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ٥ ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ٥ ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ٥ ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ٥ ثم نقول والمرتبة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم في كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على انواعه او قول اللوازم على موصوفاتها وساير المباحث المتعلقة بهذا الباب ٥ ثم نقول والمرتبة العاشرة ان يقول لاشك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمرتبة العاشرة ان نقول لاشك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول انواع من الوجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا يجب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم واشكال ان المعلوم مقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم يعلم حقيقة امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال ٥ واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشر في كل جزء من جزويات الموجودات فقد انفتحت عليه ابواب مباحث لانهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مشرع آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسايل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلايل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحدة منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحدة منها بجوابين او ثلاثة فتلك الاجوبة الثلثة ايضا مسايل ثلثة واذا قلنا مثلا اللغات الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسئلة وذلك لان المسئلة معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما

كان

كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبدا في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الباب الاول في العلوم المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان ٥ احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب ٥ والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب **الباب الاول** في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان احد الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ٥ واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم ثم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرون والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاقل ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعب وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا فاكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قل ما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية **المسئلة الثالثة** في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضايع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها

واذا كان كذلك كان في ذوقها مكروها فيحصل نوع شدة عند ذوقها الخامس ح ل ك يقال ملكنا العجين اذا انعمت عجنه فاشتد وقوى ومنه ملاك الانسان لانه نوع قلادة واملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها حينئذ

المسئلة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب اطلاق لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت لها وحدة فصار شبيهه بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القران لمفهومين اخرين احدهما يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا الكلمات لربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله اعلم

المسئلة السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البسر والسويق فهما مقلوان لان الشي اذا قلي جف وخف فكان اسرع الى الحركة ومنه المقلولي وهو الخفيف الطايش والثالث و ق ل الوقل للوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع ومنه قوله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسئلة السابعة قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة وثبة لامانها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغى يلغى اذا اهذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشي والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى الخارج ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرمي بها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز

المسئلة التاسعة العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف اخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى نفس السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من المشاهد الى الغايب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احدى طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبر لانه ينتقل مما يراه في النوم

الى المعاني الغايبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اي تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى والسادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منها واليها

المسئلة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام يختص بالجملة المفيدة وذكر كلمة اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتاثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهاهنا قد حصل معنى التاثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال ايضا انه ما تكلم بالكلمة الواحدة والرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر في اسم الكلام

المسئلة الحادية عشر تفرع على الخلاف المذكور **مسئلة** فقهية وهي اول مسايل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال لامراته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل ينعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا ينعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام لكل ما افاد شيا سواء افاد فايدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط نزل الجزا فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلتزم ذلك

المسئلة الثانية عشر الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسايل قول زفر قولا واحدا

المسئلة الثالثة عشر لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يوثر في السمع فيكون معنى التاثير والكلام حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام يختصان بالمفيد اذ لو لم نعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام

المسئلة الرابعة عشر اذا حصلت اصوات متركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول اخ وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات متركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معاني مخصوصة لكن دلالتها

على بُدٍّ لو لا التباسها بالطبع لا بالوضع فهل يسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق
يشبه كانه يقول لقلق فامثال هذه الاحوال هل يسمى كلمات اختلفوا فيه وما رايت في الجانبين حجة معتبرة
وفايدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يثبت الحنث والبر عند سماع هذه الالفاظ
ام لا المسألة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل
الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة فمختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بابين
انا اذا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام
فيفيد التاثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوى ذلك قول الشاعر
قلت لها قفي فقالت قاف ٥ سمى قولها المجرد القاف قولا المسألة السادسة عشر وقال ايضا ان لفظ القول
نصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول ~~وقال ايضا ان لفظ القول~~ ابي حنيفة ويذهب
الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سالت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال
لا يجوز رؤيته فيقول هذا قول المعتزلة لا يقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في حسن
هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل بسبب جعله مجازا عنه ٥
المسألة السابعة عشر لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال ابو النجم ❊ قالت له الطير تقدم راشدا ❊
انك لا ترجع الا حامدا ٥ وقال الاخر ❊ وقالت له العينان سمعا وطاعة ❊ وحدرتا كالدر لما يثقب ❊
وقال ❊ امتلأ الحوض وقال قطني ٥ ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان
الذي ورائي ما خلاني ورائي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال
لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين المسألة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس
اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى
النفساني مسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين
فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول انا لا نسلم
انهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني قوله اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين
بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت
انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني ٥ واما الاثر فما نقل ان عمر قال يوم السقيفة كنت قد
زورت في نفسي كلاما فسبقني ابو بكر اليه ٥ واما الشعر فقول الاخطل ❊ ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا ❊ واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق
ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول
والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني المسألة التاسعة عشر هذه الكلمات والعبارات
قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف
المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن
ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله اعلم المسألة العشرون
ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها
الحديث وقد شرحناها باسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك
الالفاظ المذكورة او مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق المسألة الحادية والعشرون في حد الكلمة
قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع لانها دالة على اقتران حدث بزمان

وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة اللفظ فغلط
وجعله صفة للمعنى المسألة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على
ثلثة اقسام ٥ احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل ٥
وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على
المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا
جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزويه دلالة على شيء آخر وهذا القسم نسميه بالمركب ٥ وثالثها
ان يحصل لكل واحد من جزويه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة
وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف المسألة الثالثة والعشرون المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام
لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا وهو كقولك الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع
مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا
وهو كقولك انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى
مفردا وهو محال المسألة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى
وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث
كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية
لا ذاتية المسألة الخامسة والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قاله ابو علي بن سينا
في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله
كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس اولى من ذكر ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها
في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان
والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون
حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع
والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس
البعيد المسألة السادسة والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة
من حرفين فصاعدا نقض بقولهم ش وع واجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال
عي وشي بدليل ان عند التثنية يقال شيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك متعذر واما الواقع
لحرف واحد وايضا نقضوا بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة
والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها
غير مركبة المسألة السابعة والعشرون الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى
هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة المسألة
الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها متغيرة باختلاف الامكنة
والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني
المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه
ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وينتقض ايضا باختصاص
كل انسان باسم علمه المعين المسألة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا
لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم
لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت

اكل الشيء الرطب والغاب يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصايص

المسئلة الثلثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالعقل فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارات وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل آدم صلعم ثم انه تعالى علمها لآدم المسئلة الحادية والثلثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثانية والثلثون لما ضعفت هذه الدلايل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسئلة الثالثة والثلثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور المسئلة الرابعة والثلثون والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية الى العلم بتلك المركبات قطعا الفرق المسئلة الخامسة والثلثون للالفاظ دلالات على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال ان الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاقل وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا جسما من البعيد وظننا انه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان قلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال انسان آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا تناقض المسئلة السادسة والثلثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه المسئلة السابعة والثلثون كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زايلا واذا كان الداعي قويا والمانع زايلا كان الفعل واجب الحصول المسئلة الثامنة والثلثون المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية المسئلة التاسعة والثلثون في المعنى المحض اسم للصورة

الذهن

الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه المعاني وقصده القاصد وذاك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القايل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور المسئلة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد ما وضعوا في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وساير الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ المسئلة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بساير الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها تصلح اسبابا لحدوث الحروف المختلفة وهذه تحصل من غير كلفة ولا مؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ المسئلة الثانية والاربعون كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كان يتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بان حصل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لاجتذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة

الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السابعة ثم ان المقدر الحكيم
والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت وخلق مقاطع
للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحصل
من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة تحير عقول
الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة
الغير المتناهية **المسئلة الثالثة والاربعون** ظهر مما قلناه انه لا معنى للكلام اللساني الا اصطلاح الناس
على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضماير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل
اشياء غيرها لما في الضماير لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة
والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان
يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف
مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قايمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم
والقدرة والارادات **المسئلة الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضماير والقلوب
فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع آخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة
الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القايل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا
الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد اما بيان ان الطلب النفساني مغاير
للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان
الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة
مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الآخر الا بمرجح وذلك المرجح
ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية
موجبا للكفر ومريد العلة مريد المعلول فثبت انه تعالى يريد الكفر من الكافر والثاني انه تعالى
عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون
الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب
ان يكون مدلول امر الله للفعل شيئا آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير
للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القايل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القايل بقدم
العالم وقد يقول القايل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل
والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد **المسئلة الخامسة والاربعون** مدلولات
الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظ السماء والارض وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف
وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظ **المسئلة السادسة والاربعون**
طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما
كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في
اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان
يكون محترزا عن هذه اللازمة والا لزم التناقض لكن الواضع اللغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه
عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله **المسئلة السابعة
والاربعون** اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالآحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة

فقال الاشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء
المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وايضا فلفظة الايمان
والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشهر الالفاظ
واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فالظن بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصل هذه الموارد معلوم بالتواتر
اما بيانها واعتبارها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل **المسئلة الثامنة والاربعون**
منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلومة
فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الآحاد وليس لقايل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر ولبلغ الى حد التواتر
لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة اما التصرفات في الالفاظ فهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري
حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان
المسئلة التاسعة والاربعون لا شك ان اكثر اللغات منقول بالآحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند
اعتبار احوال الرواة وتصفح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها
في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم
في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر
المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت روايتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط
اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن **المسئلة
الخمسون** دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول
احوال تلك الناقلين انهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلايل موقوفة على عدم الاشتراك
والاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان تقدير حصوله
يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنيا
والله اعلم

الباب الثاني

في المباحث المستنبطة من الصوت والحرف واحكامها وفيه مسايل

المسئلة الاولى ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين
قارع ومقروع واقول ان ماهيات الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس
به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته **المسئلة الثانية** نقل
ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة
في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت
ليس كذلك واقول النظام كان من اذكياء الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب
الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء **المسئلة الثالثة** قال
بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك
وقيل الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة غير مبصر والله اعلم
المسئلة الرابعة قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى
واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فانه امر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما
سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية
المسئلة الخامسة قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع **المسئلة السادسة** الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين
ولا يمكن الابتداء بها اصلا منه وهي ما مداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت

ما لا يمكن تمديده كالبا والتا والدال والطا وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر الزمان حبس النفس
واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه
الحروف ليست باصوات ولا بعوارض اصوات وانما هي امور تحدث في مبدا حدوث الاصوات نسميها بالحروف
حسبه لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب
الظاهر ثم هذه قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس
مثل الحاء والخاء فان الظن ان هذه حاآت متوالية كل واحدة منها آني الوجود لكن الحس لا يشعر بامتيازها بعضها
عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها
هيآت عارضة للصوت مستمرة باستمراره **المسألة السابعة** الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا او متحركا ولا نريد
به حلول السكون والحركة فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص **المسألة**
الثامنة الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في
جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا ٥
المسألة التاسعة الصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال **المسألة**
العاشرة الكلام الذي هو مترکب من الحروف والاصوات فانه ممتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين ٥ الاول
ان الكلمة لا يكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآتي
الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث ٥ والثاني ان الحروف التي منها تالفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة
لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التعاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض
تلك الوجوه اولى من وقوعها على سايرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القايلون بقدم الحروف بالعقل
والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها يمتاز عما سواها والماهيات
لا يقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا يقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة واما النقل
فهو ان كلام الله تعالى قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله تعالى
قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل
ناقصا ثم صار في الابد كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل واما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه ٥
احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه
الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله ٥ وثانيها انه من حلف على سماع كلام الله تعالى ٥ فانه يتعلق البر
والحنث بسماع هذه الحروف ٥ وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القران
المسموع هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه فيلزمه الكفر ٥ والجواب عن الاول
ان ما ذكرتم غير مختص بماهيته دون ماهية فيلزمكم قدم الكل ٥ وعن الثاني ان ما ذكرتم استدلالات
خفية ظنية في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسألة الحادية عشر** اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات
المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القايمة بذات الله تعالى فاطلاق اسم الكلام عليها على سبيل
المجاز واما حديث الحنث والبر فلذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة
القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد صلعم فكيف يكون معجزا له واذا قلنا كلام الله
سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى
عنينا به ايضا هذه الالفاظ **المسألة الثانية عشر** زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا
الانسان عين كلام الله وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان
صفة قايمة بلسانه ولهواته فلو قلنا انها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قايمة بذات الله تعالى

وحاله

وحاله في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة
حلت في ناسوت عيسى صلعم وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله تعالى وغير زايلة عنه وهذا عين
ما يقوله هولاء الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زايل عن ذات الله تعالى ولا فرق
بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهولاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق
كل الناس من المشرق الى المغرب **المسألة الثالثة عشر** قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر
على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وايضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز
عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته
على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه **المسألة الرابعة عشر** قال الحشوية للاشعرية
ان كان مرادكم من قولكم القران قديم هو ان هذا القران دل على صفة قديمة متعلقة بجميع المامورات والمخبرات
وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحنه وتعالى لما كان
عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب
الفحش والحشو في كونه قديما هذا التفسير وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه ٥
والجواب انا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال فاعلم انا لا نقول
ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى لما اخبر ان اقواما اخبروا عن تلك
الاكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا وانما يمتنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقايص والاخبار عن هذه
الفحشيات والسخفيات تجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وشرح العضلات الفاعلة
للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القران امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرنا والله اعلم بالصواب
الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان تقسيم الكلمة
الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما ان يصح الاخبار
عنها لكنه لا يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهي الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل
والحرف لا يصح الاخبار عنهما وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في مسألتين **المسألة الثانية** اتفق النحويون
على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل ولقايل ان يقول المثال الواحد
لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان
المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا هاهنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه ٥
الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب بانها افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان
الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر
عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسما ٥ قلنا هذا السؤال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما
فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول هذا الاشكال وقد ابطلناه ٥ الثاني اذا اخبرنا
عن الفعل والحرف بانه ليس باسم والتقرير عين ما تقدم ٥ الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بانه
لا يخبر عنه عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه واول
درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه ٥ الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث
هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل
من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز ٥ الخامس الفعل اما ان يكون عبارة عن
الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة
فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة

فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام **المسألة الثالثة** طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا امتنع انه لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقول طاب الوقت واقول هذا القدر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعله ظرفا لشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذى ما قالوه **المسألة الرابعة** في تقويم النوع الثاني من تقسيم الكلمة ان يقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما ان تدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل **المسألة الخامسة** في تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان ياتي فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة يستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة والا لقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشيء آخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف يختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسماء والثاني ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال او الى المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لم تقولوا لفظة دالة على كذى وكذى قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد من وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان متصورا في نفسه مستقلا على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذا الموصولات السؤال الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك

المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغدو واليوم وبالاصطباح والاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا نذكر تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنحن نريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه واما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا قولهم اغتبق يغتبق فادا دخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق **المسألة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان تحصل في اول الاسم وهو حروف التعريف وحروف الجر او في حشوه كياء التصغير وحروف التكسير او في آخره كحرفي التثنية والجمع اما المعنوية فهو كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع **المسألة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء آخر ويمتنع اسناد شيء اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد السؤال الثاني ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا بشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على ان هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان محدثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود للشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصولها لغيرها والرابع ان على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سؤالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فني الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا

في الازل وهذا يقتضي كون الله تعالى زمانيا وهو محال ○ ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة
اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دلت كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان
معين كان هذا كلاما تاما وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا ○ وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على
الفاظ دالة على الزمان المعين ○ وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي
البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل ما يدل على ثبوت
المصدر لشيء والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل ما يدل على ثبوت الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم
سواء كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي اقول به واذهب اليه ان لفظة كان
تامة مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى
حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدثت
موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسب
والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما هاهنا فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل
ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق دقيق يغفل الاولون
عنه وقوله خامسها يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله
سادسها الضارب بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان
بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل **المسئلة الثامنة** الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون
وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما ان يدل
على الزمان المعين الذي لذلك المسمى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل
فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية **المسئلة التاسعة** اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب
عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور للتعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان
الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على استناد
الضرب الى شيء معين منهم وجب ان يمتنع استناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على استناد الضرب
الى زيد بعينه وعمرو بعينه والجواب هذا السوالان يندفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة
لاسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شيء معين بذكر بعد ذلك القايل فقبل
ان يذكر القايل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسوال زايل
المسئلة العاشرة قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل
على معنى يكون المعنى حاصلا في غيره لزمهم ان تكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي
دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه
المسئلة الحادية عشر التركيبات الممكنة بين هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر
والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم
مع الحرف فقيل انه يفيد في صورتين ○ الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان قولنا يا تقديره
انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين ○ الاول ان لفظة يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم او الفعل
والثاني ان لام الخفض يتعلق بها في قولك يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قايمة
مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ○ ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى
انادي واحتج عليه بوجوه ○ الاول ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه
فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا

يا زيد ○ الثاني ان قولنا انادي زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما ○ والثالث ان قولنا
يا زيد ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادى ○ الرابع ان قولنا يا زيد يدل
على حصول النداء في الحال وقوله انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال ○ الخامس انه لا يصح ان يقال انادي زيدا
قايما ولا يصح ان يقال يا زيد قايما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين ○ الصورة
الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدا والخبر هو ما دل عليه قولنا في الا ان المفهوم من معنى الظرفية قد
يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام
انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه
حصل فيه الاستقرار كان قولنا فيه يفيد حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك
يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر **المسئلة الثانية عشر**
الجمل المركبة اما ان يكون مركبة تركيبا اولا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه
ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية
يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم غير اصيل في ان يسند الى غيره
فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى
الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة اخرى ○ **الباب الرابع** في تقسيمات
الاسم الى انواعه وهي من وجوه **التقسيم الاول** اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون
فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم اما اذا لم يكن مانعا من الشركة
فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف
بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه هو انه شيء ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم
جنس تحته انواع ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام ○ النوع
الاول احكام الاعلام وهي كثيرة ○ الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فايدة اصلا واقول حق ان العلم
لا يفيد صفة في المسمى اما ليس حق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ○ الحكم
الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة
وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس
من وجهين ○ الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين
باسم زيد فليس ذاك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ
زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا
فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على
سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعته لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك
بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين
اسم الجنس وبين علم الجنس ○ الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم
سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذا
المعنى ○ الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى
الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر
المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة ○ الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة

تثبت للاشخاص الناس فوق ثبوتها لساير الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانيه اكثر من وضعها
لساير الذوات ٥ الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه ٥ الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابرهيم وموسى
وعلي اولقبا كالمراسل اوكنيه كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم تتفرع عليه احكام ٥ الحكم الاول الشي اما ان يكون له
الاسم فقط او اللقب فقط او الكنيه فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنيه او الاسم وهي ثلثة احدها الذي له الاسم
والكنيه كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحرث وللثعلب ثعالة
وابو الحصين وللعقرب شبوه وام عريط ٥ وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنيه كقولنا قثم لذكر الضبع
ولا كنيه له ٥ وثالثها الذي حصل له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعين ابو براقش ٥ الحكم الثالث الكنيه
قد تكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالكنى بالاباء كما يقال للذيب ابو جعده وللاسد ابو
الحرث واما الامهات فكما يقال للداهيه ام ادلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن دايه وللرجل الذي يكون
امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض ٥ الحكم الرابع الاضافه
في الكنية قد تكون مجهوله النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومه النسب نحو ابن لبون وبنت لبون
وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقه اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنه
والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار
لها لبن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومه ٥ الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم
اما ان يكون مضافا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس قفه
لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فانهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة ٥
الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب
وثانيها التفاول والرجا كقولهم ابو عمرو لمن يرجوا ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجوا ولدا جامعا للفضايل ٥
وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموتى ورابعها ان يكون الرجل انسانا مشهورا وله اب مشهور فيتجاريان
الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى
بها اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد **التقسيم الثاني** للاعلام
العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافه
كعبد الله وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها
البته بل تركتها على حالها مثل تابط شرا وبرق نحره **التقسيم الثالث** العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فان كان
منقولا فاما ان يكون منقولا لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف
او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفه
حقيقيه كالحسن او عن صيغه اضافيه كالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر
او صيغة المضارع كيحيى او عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول
عن المركب من هذه الثلثه فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو مفيد واما المنقول
عن صوت فهو مثل تسميه بعض العلويه بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسيا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء
الاجناس مثل سرحان ونبهان وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب **التقسيم الرابع** للاعلام
العلم اما ان يكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس وههنا
اقسام اربعه وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب ان نعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان
اشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليس كذلك
في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعه فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مالوفا للواضع

والاصل في المالوفات الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان والف الشي بنوعه اتم من الفه بغير نوعه
وبعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا
علمين لفرسين وشدقما وعيلان لفحلين وضمران لكلب وكساب لكلبة فاما الاشياء التي لا يالفها الانسان فقلما
يضعون الاعلام لاشخاصها ٥ اما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب ٥ واما
القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينه من الصفات وهو مفقود لعدم الفايده ٥ واما القسم الرابع فهو علم الجنس
للمعاني والضابط فيه انا اذا راينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعه المانعه من الصرف علمنا انهم جعلوه علما
لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان
والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلميه ليتم السببان
التقسيم الخامس للاعلام اعلم ان اسم الجنس قد يغلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لا يشترك فيه
كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك
مشتق من الارتفاع ثم اختص بكواكب معين **الباب الخامس** في احكام اسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي
كثيره ٥ اما احكام اسماء الاجناس فهي امور الحكم الاول الماهيه قد تكون مركبه وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات
ان المركب مثل البسيط في الجنس وان البسيط مثل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة
الفصل في الشدة والقوه فوجب ان يكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على اسماء الماهيات البسيطه ٥ الحكم الثاني
اسماء الاجناس سابقه بالرتبه على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على اسم المشتق منه فلو كان اسمه ايضا مشتقا لزم
اما التسلسل او الدور وهما محالان فيجب الانتها في الاشتقاقات الى اسماء موضوعه جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج
الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون من الشح البليغ في ان
يجعلوا كل لفظ مشتقا من شي اخر سعي باطل وعمل ضايع ٥ الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما
متحيز او حال في المتحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين
الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساويه في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات
القايمه بها فالاسماء الواقعه على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصه القايمه
بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب ٥ واما احكام الاسماء المشتقة فهي امور ٥ الحكم الاول ليس من شرط الاسم
المشتق ان يكون الذات موصوفه بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قايم بالمعلوم وكذا
القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا القول في اللايق والراي ٥ الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه
في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق
الاسم المشتق ٥ الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهيه مركبه لا يمكن حصول اجزايها على الاجتماع مثل الكلام والقول
والصلاه فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقه عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء ٥ الحكم الرابع المفهوم
من الضارب انه شي ما له الضرب فاما ان ذلك الشي جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدليل الا لتزام ٥
الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعه على هذين القسمين وفيه مسايل
المسلة الاولى في لفظ الاعراب وجهان ٥ احدهما ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب من قولهم عربت معدته اذا فسدت
فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ودفع الابهام مثل اعجمت الكتاب بمعنى ازلت عجمته **المسلة الثانيه** اذا وضع لفظ الماهيه
وكانت تلك الماهيه موردا لاحوال مختلفه وجب ان يكون ذلك اللفظ موردا لاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفه اللفظيه
داله على الاحوال المختلفة المعنويه كان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهيه وتلك الاحوال المختلفه اللفظيه الداله على
الاحوال المختلفه المعنويه هي الاعرابات **المسلة الثالثه** الافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا يعرض
لها عوارض اخرى هذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض لها الاحوال المختلفه هي الذوات والالفاظ الداله عليها

صواب
نحو ماله ال

في الأسماء، والمستحق للإعراب بالوضع الأول هو الأسماء **المسألة الرابعة** إنما اختص الإعراب بالحرف الأخير
من الكلمة لوجهين ○ الأول أن الأحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد إلا بعد
وجود الحرف الأخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة
الثاني أن اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة الدالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الأحوال الإعرابية
إلا الحرف الأخير من الكلمة **المسألة الخامسة** الإعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات
بدليل أنها موجودة في المبنيات، والإعراب شيء موجود فيها بل الإعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب
العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والإعراب حالة معقولة لا محسوسة **المسألة السادسة** إذا
قلنا في الحرف إنه متحرك أو ساكن فهو مجاز لأن الحركة والسكون من صفات الأجسام والحرف ليس بجسم بل المراد
من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك
الصوت المخصوص المسمى بالحركة **المسألة السابعة** الحركات إما صريحة أو مختلسة والصريحة إما مفردة أو غير مفردة والمفردة
ثلثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفرد ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فللفتحة ما بينها وبين الكسرة
أو ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي إما مشبعة أو غير مشبعة
فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما يكون حركة وإن لم يتميز في الحس لها بدا وتسمى الحركة المجهولة وبها قرأ
أبو عمرو فتوبوا إلى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها **المسألة الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون
في هذا الباب إلى أصوات مخصوصة لم يجب أن ينقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتاح
بالفارسية كليد لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن قال وحدثني أبو علي قال دخلت بيتا فسمعت أهلها ينطقون
بفتحة غريبة لم أسمعها قبل فتحيت منها وأقمت أياما هناك فتكلمت أيضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها **المسألة
التاسعة** الحركة الإعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا بالزمان ويدل عليه وجهان ○ الأول أن الحروف الصلبة
كالتاء والثاء والدال وأمثالها إنما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول إرساله وذلك آن فاصل بين الزمانين
غير منقسم والحركة صوت تحدث عند إرسال النفس ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم
على الحركة ○ الثاني أن الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا إلا الحركة
لا تقدم على الحرف فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة **المسألة العاشرة** الحركات أبعاض من حروف المد واللين
ويدل عليه وجوه ○ الأول أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
لها في النقصان إلا هذه الحركات ○ الثاني أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا أن هذه
الحركات ليست إلا أوايل تلك الحروف ○ الثالث لو لم تكن الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لأنها إذا كانت
مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها لكنه يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم وبالجملة
فقد ثبت أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه **المسألة الحادية عشر**
الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لأن الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد
التلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال **المسألة الثانية عشر** أثقل الحركات الضمة لأنها لا تتم إلا بضم
الشفتين وذلك لا يتم إلا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفة وأما الكسرة فيكفي في تحصيلها العضلة
الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكلا هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره
أيضا واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أمزجة البلدان فإن أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشمام الضمة وكثير
من البلاد يغلب على لغاتهم إشمام الكسرة **المسألة الثالثة عشر** الحركات الثلثة مع السكون إن كانت إعرابية سميت
بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وإن كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف **المسألة الرابعة عشر**
ذهب قطرب إلى أن الحركات البنائية مثل الإعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فإن المراد من التماثل إن كان هو

التماثل في الماهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وإن كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب
العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك **المسألة الخامسة عشر** من أراد أن يتلفظ بالضمة فإنه لا بد
له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ومن أراد التلفظ بالفتحة فإنه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا
عند ذلك الفتح ومن أراد التلفظ بالكسرة فإنه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل إلا بانجرار
اللحي الأسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوي يوجب الكسر وأما الجزم فهو
القطع وأما أنه لم سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة **المسألة السادسة عشر** منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر
والوقف أسماء للأحوال البنائية كان الأربعة الباقية أسماء للأحوال الإعرابية ومنهم من جعل الأربعة الأول أسماء لتلك
الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرابية وجعل الأربعة البنائية أسماء للأحوال الإعرابية فتكون الأربعة الأول بالنسبة
إلى الأربعة البنائية كالجنس بالنسبة إلى النوع **المسألة السابعة عشر** أن سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري
ثمانية وفيه سؤالان ○ الأول لم سمى الحركات بالمجاري فإن الحركة نفسها الجري والمجرى موضع الجري والحركة لا يكون
مجرى وجوابه أنا بينا أن الذي نسميه هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف
الأول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف المصوت فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده
فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى ○ السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري
لأن الجري إنما يكون لما يوجد تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم تجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب أن يقول المجاري
أربعة وهي الأحوال الإعرابية والجواب أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الأحوال
لازمة لها مطلقا **المسألة الثامنة عشر** الإعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيقا أو
تقديرا أما الاختلاف فهو عبارة عن موضوعية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الإعراب حالة
معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف العوامل فاعلم أن اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة أبدا هو المبني وأما الذي يختلف
آخره فقسمان ○ أحدهما أن لا يكون معناه قابلا للأحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فيكون ساكنا ثم يقول
أخذت المال من الرجل فيفتح النون ثم يقول أخذت المال من أبيك فتكون ساكنة فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة
إلا أنه ليس بإعراب لأن المفهوم من كلمة من لا يقبل الأحوال المختلفة في المعنى ○ وأما القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر
الكلمة عند اختلاف أحوال معناها فذاك هو الإعراب **المسألة التاسعة عشر** أقسام الإعراب ثلثة ○ الأول الإعراب
بالحركة وهي في أمور ثلاثة ○ أحدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا من حروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معتلا
أو لم يكن نحو رجل ووعد وثوب ○ وثانيها أن يكون آخر الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب
الحركات عليه يقول هذا ظبي وغزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسي وعدو لأن المدغم يكون ساكنا
بسكون الياء من كرسي والواو من عدو كسكون الباء من ظبي والزاي من غزو ○ وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة
على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الأخير ياء فإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر
على صورة واحدة وهي السكون وأما في النصب فإن الياء تحرك بالفتحة قال تعالى أجيبوا داعي الله ○ القسم الثاني من الإعراب
ما يكون بالحرف وهي في أمور ثلثة ○ أحدها في الأسماء الستة مضافة وذلك جاني أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه
وذو مال ورأيت أباه ومررت بأبيه وكذا في البواقي ○ وثانيها كلا مضافا إلى مضمر يقول جاني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت
كليهما ○ وثالثها التثنية والجمع يقول جاني مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين ○
والقسم الثالث الإعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة فإعراب هذه الكلمة
في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة يقول هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا **المسألة العشرون** أصل الإعراب أن يكون
بالحركة لما ذكرنا أن الأصل في الإعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دليلا على الأحوال العارضة للمعنى والعارض
للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني وأما الصورة التي جاء إعرابها بالحروف فذاك للتنبيه على أن هذه الحروف من جنس تلك
الحركات

المسئلة الحادية والعشرون الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحترز عنه الجر والتنوين ويتحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسع متى حصل في الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنته واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث

المسئلة الثانية والعشرون انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم شيئان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات اربع ٥ المقدمة الاولى في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها يقع على الذكور من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل والغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان الوصف فرع على الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدل عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما ان الجمع ~~فرع على الواحد~~ الذي ليس على زنته واحد فرع فلان على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الواحدة وفرع الفرد فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طايفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون في سكران وامثاله يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زايدتان على جوهر الكلمة والزايد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية ٥ المقدمة الثانية في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا على المصدر ٥ المقدمة الثالثة انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم الاعراب كما قررناه فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها من اكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يتعلق به

المسئلة الثالثة والعشرون انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بسبب حصول هذه الفرعية ازيل عنها ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة الفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسم

المسئلة الرابعة والعشرون هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجر اما ان تترك ساكنة في حال الجر واما ان تحرك والتحريك اولى تنبيها على ان المانع من الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب اولى الحركات لانا بينا ان النصب تحقيقا للمعارضة

المسئلة الخامسة والعشرون اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت المشابهة وايضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة ٥ والجواب الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلنا في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار

هذا المعارض معارضا بشيء آخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا ٥ واما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف

المسئلة السادسة والعشرون لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما حكى ابن المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل بقوله مررت بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشيء الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلثة اشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رايته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة واذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له والمفهومان اشتركا في كون كل منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك منهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل تشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة والعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف ٥ الجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام

المسئلة السابعة والعشرون قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والسببان اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قوله فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع ٥ وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع

المسئلة الثامنة والعشرون قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية

المسئلة التاسعة والعشرون اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافية واما التوابع فانها وحركاتها مساوية للمتبوعات

المسئلة الثلاثون السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلا للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال ٥ الثاني ان مراتب الموجودات ثلثة مؤثر لا يتاثر وهو الاقوى وهو

جهة الفاعل ومتاثر لا يوثر وهو درجة المفعول وثالث يوثر باعتبار ويتاثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجات
المضاف اليه والحركات ايضا ثلثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبهه فجعلوا الاقوى
الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والفتح الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام والجر
الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي المتوسط من الاقسام ٥ الثالث الفاعل متقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن
الفاعل وقد يستغني عن المفعول فاللفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا
اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك

المسئلة الحادية والثلثون المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدا والخبر واسم كان
واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والباقي مشبه
به وقال سيبويه الاصل هو المبتداء والباقي مشبه به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه واحتج الخليل بان جعل
الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتداء والاولوية يقتضي الاولية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر
باسكان الكلمتين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب اما اذا قلت زيد قايم باسكانهما عرفته من نفس اللفظين ان المبتداء
ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو هو الثاني ان الرفع حالة مشتركة
بين المبتداء والخبر فلا يكون فيهما دلالة على خصوص كونه خبرا اما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت
ان الرفع حق الفاعل الا ان المبتداء لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة ٥ حجة
سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة
الفعلية والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة فحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل

المسئلة الثانية والثلثون المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان
ولذلك الفاعل من غرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شي آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شي آخر فهذا ضبط القول
في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول كقولنا خلق الله العالم فان خلق
العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا
وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل ٥ وثانيها ان فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر
الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل ٥ وثالثها ان فعل الله يستغني
عن العرض لان ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال

المسئلة الثالثة والثلثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل
وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول
والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الاخر من الكوفيين ان العامل
في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية ٥ حجة البصريين ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين
لا تعلق له بالاخر فلا يكون له عمل فيه البتة واذا سقط لم يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه
اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا ذلك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية
صفة قايمة بالفاعل والمفعولية صفة قايمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم
اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه والجواب عنه بانه معارض بوجه اخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية
امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية

الباب السابع في اعراب الفعل

المسئلة الاولى اعلم ان قوله اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فيجب علينا ان نبحث عن هذه المسايل اذا قلنا في النحو
فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات
فعل وزيد فاعل بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشي غير معين في زمان معين فاذا
صرحنا بذلك الشي الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل باختياره

واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فلهذا قالوا الفعل كما يقتضي حصول الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة
الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشي ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة
غنية عن المفعول

المسئلة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا اما
يكون هو مسندا اليه فحضور ماهية الفعل في الذهن يستلزم حضور شي يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه
متاخر بالرتبة عن المنتقل عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا الاختلاف
في الفعل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن
على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناد معنى آخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم
الى شي ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شي ثم يحكم الذهن بان
ذلك الشي هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو هو ذلك الشي الذي اسند الذهن مفهوم ضرب
اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا

المسئلة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك ويتقوى من وجوه ٥ الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل
لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون من توالیها في كلمة واحدة واما تقويه فانهم احتملوا ذلك منها لان التاء زايدة واحتملوا
ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه ٥ الثاني
انك تقول الزيدان قاما اظهرت الضمير للفاعل فكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن
طردا للباب ٥ والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشي ما في زمان مضى فذلك
الشي الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل

المسئلة الرابعة الاضمار
قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت علامه بضرب
مكان واقعا موقعه والشي اذا وقع موقعه لم يجز ان النية عنه واذا كان كذلك كان الهاء في قولك علامه ضمير قبل الذكر
واما قول النابغة شعر جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل
فجوابه ان الهاء عايد الى مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عايد الى عدي خلافا
على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص واقول الاولى في تقريره ان تناول الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا
عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو الموثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر
اليهما ولا تقدم لاحدهما على الاخر انتهى ما في الباب ان يقال الفاعل موثر والموثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم
على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى الموثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم
الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل في اللفظ ٥ القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في
الصورة لا في المعنى وهو قولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ورتبة المفعول بعد رتبة الفاعل فالهاء
وان تقدم في اللفظ لكنه متاخر في المعنى ٥ والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذ ابتلى
ابرهيم ربه فها هنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل متقدم في المعنى ومتى صح
بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر

المسئلة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك
ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل
اذا كان غدا فاتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا

المسئلة السادسة والفعل قد يكون مضمرا ايضا من فعل فقول
زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان
استجارك احد من المشركين

المسئلة السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون
معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون
الاسم المذكور بعدهما واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة ٥ الاول ان يكون فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور

وعندهما اسماً واحداً كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان الفعلين جميعاً عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل
الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين
ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجايز ٥ واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد
القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو قولك قام وقعد اخواك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او بالفعل الثاني
فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك لان المعنى قام اخواك وقعدا اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل
لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر تقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال
الاول اولى ٥ حجة البصريين ان اعمالهما معاً ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى ٥ وحجة الكوفيين
انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه ٥
القسم الثالث ما اذا اقتضى الفعلان امرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفرداً فقول البصريين ان اعمال الاقرب
اولى خلافاً للكوفيين ٥ حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطراً فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما
يقتضي مفعولاً فاما ان يكون الناصب لقوله قطراً فحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو
قوله افرغ ٥ الثاني هو قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه ٥ واجاب الكوفيون
عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه
وليس في الاية ما يدل على المنع ٥ الحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم نرجح الجار لانه
هو الاقرب ٥ الحجة الرابعة ان اهمالهما واعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى ٥ واحتج
الكوفيون بوجوه ٥ الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين ان كان مثنى او مجموعاً فاعمال الثاني يوجب في الاول
الاضمار قبل الذكر ولانه لا يجوز موجب القول باعمال الاول فههنا فاذا كان الاسم مفرداً وجب ان يكون الامر كذلك
طرداً للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولاً خالياً عن العايق لان الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثاني وجد المعمول
بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عايق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العايق اولى من اعمال العامل
المقرون بالعايق ٥ القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعاً فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني
الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدان وضربت وضربوني الزيدون ٥

المسئلة الثامنة قول امرئ القيس

ولو ان ما اسعى لادنى معيشة ❊ كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد مؤثل ❊ وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجبين الى شيء واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل
من المال والاصل التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلاً من المال وكلمة لو تفيد
انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلاً من المال وهذا متناقض فثبت
ان المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين
الى شيء واحد وليكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب

الباب الاول في المسايل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

المسئلة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة
ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا
الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله لنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلعم
حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيراً ثلاث مرات والحمد لله كثيراً ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلاً ثلث مرات
ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت

القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء
متاخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متاخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن
فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله صلعم ثلث مهلكات وذكر
منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امر الله تعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط
ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ
كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لانه يقال ترك الظاهر
في موضع لدليل لا يوجب تركه في ساير المواضع لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ
يحتمل ان يكون المراد ذلك واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقاً بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما
يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان فانما امر الله تعالى بتقديم الاستعاذة
قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعاً بين الدلايل بقدر الامكان

المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة واجبة
لكل قراءة سواء كانت في الصلوة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط
الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلعم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلوة ولقايل
ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلوة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها
واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه صلعم واظب عليه فيكون واجباً علينا لقوله تعالى واتبعوه
الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات لانه تعالى قال فاذا قرأت
القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث
انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع شر الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع
شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة
الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة

المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند
الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه
وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب

المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه في الام
روي ان عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضاً
جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر ثم ان بين الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرأ
بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة
بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن
عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم

المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه في الام قيل انه يتعوذ في كل
ركعة ثم قال والذي اقول به انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول انه يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله
امرناه بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقايل ان يقول
قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة

المسئلة السادسة انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى
انه هو السميع العليم وقال في سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واحب ان
يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وموافق ايضاً لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
انه هو السميع العليم جمعاً بين الايتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ان هذا

ايضا جمع بين الاثنين وروى البيهقى فى كتاب السنن باسناده عن ابى سعيد الخدرى انه قال كان رسول الله صلعم اذا قام
من الليل كبر وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثورى والاوزاعى الاولى ان يقول اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد عليهما الصلوة والسلام قال
يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذى خلق وبالجملة فالاستعاذة
تطهير القلب عن كل ما يكون مانعا عن الاستغراق فى الله والتسمية توجه القلب الى العتبة جلال الله والله الهادى **المسئلة**
السابعة التعوذ فى الصلوة لاجل القراة ام لاجل الصلوة عند ابى حنيفة ومحمد انه للقراة وعند ابى يوسف انه للصلاة
ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرا وعنده يتعوذ
وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراة ولا قراة على المقتدى فلا يتعوذ وجه قول
ابى يوسف ان التعوذ لو كان للقراة لكان يتكرر بتكرر القراة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرر الصلاة دل على انها للصلاة
لا للقراة ٥ الفرع الثانى اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عندهما انه يكبر
التكبيرات ثم يتعوذ عند القراة وعند ابى يوسف تقدم التعوذ على التكبيرات ونفى من مسايل الفاتحة اشياء نذكرها هاهنا
المسئلة الثامنة السنة ان يقرا القران على الترتيل لقوله تعالى ورتل القران ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف والكلما
مبينة ظاهرة والفايدة فيه انه اذا وقعت القراة على هذا الوجه فهم من نفسه معانى تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعانى
واذا قراها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى روى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلعم يقال لصاحب القران اقرا وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا قال ابو سليمان الخطابى جاء فى الاثر ان عدد اى القران
على عدد درج الجنة يقال للقارى ارق فى الدرج على عدد ما كنت تقرا من القران فمن استوفى قراة القران اى جميع القران
استولى على اقصى الجنة والله اعلم **المسئلة التاسعة** اذا قرا القران جهرا فالسنة ان يجيد فى القراة روى ابو داود عن
البراء بن عازب قال قال رسول الله صلعم زينوا القران باصواتكم **المسئلة العاشرة** المختار عندنا ان اشتباه الضاد
بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق
بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثانى انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة
والرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من
الاضراس الا انه حصل فى الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد
مخصوص بالعرب قال صلعم انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر
واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلعم او فى ازمنة الصحابة لا سيما عند
دخول العجم فى الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف
المسئلة الحادية عشر اختلفوا فى ان اللام المغلظة هل هى من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان يثبت كونها من اللغات الفصيحة
لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسر الى التلفظ باللام الغليظة يثقل على اللسان فوجب
نفيه عن هذه اللغة **المسئلة الثانية عشر** اتفقوا على انه لا يجوز فى الصلاة قراة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر
الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفى جواز القراة بها مطلقا لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها فى الشهرة
الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران عدلنا عن هذا الدليل فى جواز القراة خارج الصلاة فوجب ان يبقى
قراتها فى الصلاة على اصل المنع **المسئلة الثالثة عشر** اتفق الاكثرون على ان القراة المشهورة منقوله بالنقل المتواتر وفيه
اشكال وذلك لانا نقول هذه القراات اما ان يكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل
المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراات وسوى بينها فى الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها
على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالمتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين
للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القرا يختص بنوع معين من القراة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها

فوجب ان يلزم فى حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه
مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقايل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز
القراة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراات من باب الاحاد لا يقتضى خروج القران بكليته عن كونه قطعيا ٥

الباب الثانى فى المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام
فى هذا الباب متعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشى الذى لاجله يحصل الاستعاذة
الركن الاول فى الاستعاذة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** فى تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول
قوله اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجا والاستجارة والثانى الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم
فعلى الوجه الاول معنى قولنا اعوذ بالله اى التجى الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثانى معناه الصق نفسى بفضل الله وبرحمته واما
الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من البعد يقال شطن دارك اى بعد فلاجرم سمى كل متمرد من جن وانس ودابة
شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب
عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتمونى الا على شيطان والقول الثانى
الشيطان ماخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه
سمى شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اى مخضوب ورجل لعين اى ملعون
ثم فى كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم
واللعن يسمى رجما وحكى الله عن والد ابرهيم صلعم انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى
عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفى سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم ٥ والوجه الثانى
ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملايكة برمى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من
السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة
الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية فى قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد
يقول يا من هو على الصفة التى يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفى انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر
على دفعها عنى فادفعها عنى بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من ساير الاذكار ٥ الثانى انه انما
تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القران وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع
عليم **المسئلة الثانية** فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم
فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وبكون الله
تعالى قادرا عليها قدرة لا يقدر احد سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد من هذا العلم حصول حالة فى القلب
وهى انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله والخضوع ثم ان حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة اخرى
فى القلب وصفة فى اللسان اما الصفة الحاصلة فى القلب فهى ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الافات ويخصه
بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التى فى اللسان فهى ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب
هو الاستعاذة وهى قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه فهو لك ان الركن الاعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه
اما علمه بالله تعالى فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله تعالى عالما به
ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا
عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم ايضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم تكن فى الاستعاذة فايدة ولا بد
ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله معينه على مقاصده لم يكن قوى الرغبة
فى الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعنى بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد
غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فايدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف

عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى
العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا
لان ابرهيم صلعم عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون الاله عالما بكل
المعلومات قادرا على كل المقدورات كان سواله سوالا لمن لا يسمع ولا يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم صلعم عيبا
على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضا انه
بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت
هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد مشاهدا لها متيقنا بها وجب ان تحصل في قلبه تلك
الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ تحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا على تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والاخرة ان الصادر
عن الانسان اما العمل واما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة
بالله وفي الاحتراز عن حصول هذه الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا كم راينا من الاكياس المحققين
بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ثم بعد انقضاء
اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها فاظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل
مثله ولولا هذا السبب والا لما وقع بين اهل العالم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة
الله وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص بسفينة فكره عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات ٥ الحجة الثانية
ان كل احد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان
الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين في جنب المبطلين
كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات ٥ الحجة الثالثة
ان القضية التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا ادخل فيما بينهما الحد الاوسط فنقول
ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة وحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية
بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه
والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشي بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان
كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا
عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة
والدهشة ٥ الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله صلعم وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة
غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقايد والعلوم ٥ واما عجز العبد عن اعمال الظاهرة
التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه ٥ الحجة الاولى انه قد انكشف
لارباب البصاير ان هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس
الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو
واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة
فان الاشيا التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك
الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر ان مع كثرة هذه العوايق والعلايق
فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال
رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل
ومبدا كل لفظ ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٥ الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحيوة العاجلة قسمان

احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يمارس تحصيل
تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها
واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل
في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا
واشد رغبة في تحصيل الزايد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل
الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب
الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٥ الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها
من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل
غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل
غيري في الشدايد والشدايد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب
وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني ٥ المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر ومذهب القدر
قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه ٥ الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك
الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد
امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه ٥
والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل
لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله
الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله وقضائه
وحكمه وجب ان العبد كان راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضى بقضاء الله واجب ٥ الرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان
انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر البتة
فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله ٥ الخامس
ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة
قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك
ان تذمني وتلعنني ٥ السادس ان جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان
الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان
قال قايل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق حالة متوسطة
بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال
او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسوالات المذكورة واردة على هذا
القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي باسرها واردة
عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول
فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول
ففاعل ذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله فعند ما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع
وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين
على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر

على وجود المرجح والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد
واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه
الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك
محال والمفضي الى المحال محال فكان كل ما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه
ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب
من قولك اعوذ بالله اما ان يكون هو منع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر
والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز
لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة
فعل الالطاف التي تدعوا المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله تعالى بأسرها فما الفائدة
لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا الدعا فلو لم يتقدم هذا الدعا لم يحسن فعله اجاب اهل السنة
عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له
فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب
الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم هو جمع بين النقيضين
وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك يبطل القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بسبب
فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال الوجه
الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان
اما يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم
خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان يتوقع من الشيطان افساد العبد فلا حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل
ان الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان ۝ الوجه الثالث ان الشيطان
اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على الشر وذلك يقدح
في قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فها هنا يمتنع ان يترجح
فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة ۝ الوجه الرابع هب
ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة
شيطان اخر لزم التسلسل وان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير
فلا فايدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا
حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا لعباده ۝ الوجه الخامس
ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه وان كان اللاوقوع كان ممتنع
الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان
الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ
بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثاني

في المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران
والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله واما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم
بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات اعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيته في الكاينات
بحيث يمتنع ان يعرض له عايق او مانع ولا شك انه لا تحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشية
النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات

فاما

فانما يحصل تكونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها سببا لحدوث الحرف الذي لا يوجد
الا في الان الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في المعقولات ان عالم الارواح يستولي
على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح
البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات
تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ها هنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات
الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقايق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم
يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلاجرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام
يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلب او لهرب وذلك اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام
وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنايه عن نفسه فها هنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه صلعم
لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثالث

من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان
قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء
والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح صلى الله عليه وسلم انه قال اعوذ بك
ان اسألك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله تعالى خلعتين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا
وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف صلعم ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين
صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من
وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا ۝ والرابع حكى الله عن موسى صلعم انه لما امر قومه
بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله خلعتين ازالة التهمة واحيا
القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ۝ والخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم
ان ترجمون وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم
ارضهم وديارهم ۝ والسادس ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول
وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا ۝ والسابع ان مريم عليها السلم لما رأت جبريل في صورة بشر
يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتنزيه الله اياها بلسان
ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله ۝ والثامن ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى
فقال وقل اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الناس ۝ والتاسع قال في سورة
الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم
السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ
فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم الصلوة والسلم كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر
شياطين الانس والجن ۝ واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلعم واغرقا فيه
فقال صلعم اني لاعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه
انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا
استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على ان يرجع الى الله في تحصيل الخيرات
ودفع الافات فلاجرم يقول اعوذ بالله ۝ الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا علم ذلك
يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا
يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله ۝ الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى
على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى ان اتجاوز

الركن الثالث

[illegible]

صوابه فاعلم

عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله
تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق
الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضا الله تعالى ○ والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلعم انه قال حين يصبح ثلاث
مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي
فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة
لكمال عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وعظمته وجلاله وكمال الحال في مقام العبودية
لا يحصل الا بهذين المقامين ○ والخبر الثالث روى انس عن النبي صلعم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا
يذود عنه الشيطان قلت والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله عرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف
ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامر به النفس ولم يتقدم على الاعمال التي تدعو نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت
ان قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان ○ والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلعم انه قال من نزل منزلا
فقال اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق لم يضره شي حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في
العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال
صلعم اطت السما وحق لها ان تيط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قايم او قاعد وكذلك الارض والهوا مملوة من الارواح وبعضها
طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح
الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهو عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره
شي ○ والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلعم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله
التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر
يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه ○ والخبر السادس عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعوذ الحسن والحسين ويقول اعيذكما بكلمة الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابرهيم
صلعم يعوذ بها اسمعيل واسحق ○ والخبر السابع انه صلعم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل
بها فقالت اعوذ بالله منك فقال صلعم عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا
التفات له الى القايل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله بقي قلب الرسول صلعم مشتغلا بتلك
الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا ○ والخبر الثامن يروى الحسن قال بينا رجل يضرب مملوكا له
فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جا نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال صلعم عايذ الله احق ان يمسك عنه فقال
فاني اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال صلعم اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار ○
والخبر التاسع قال سويد سمعت ابا بكر الصديق على المنبر يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله
صلعم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت ○ والخبر العاشر قوله صلعم اعوذ برضاك من سخطك
واعوذ بعفوك ~~ومن المقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان~~ من غضبك واعوذ بك منك

الركن الرابع

من اركان هذا
الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان
اما ان يكون بالوسوسة او بغيرها كما ذكر في قوله تعالى الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسايل غامضة
دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات

المسئلة الاولى

اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس
من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن
والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجي وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام
هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا
من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات

اختلاف الناس في وجود الجن

قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية فهي الملايكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملايكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملايكة الكرسي
والمرتبة الرابعة ملايكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملايكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملايكة كرة
الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة مرتبة ملايكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة
بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه
الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة
سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين ○ واحتج المنكرون
لوجود الجن والشياطين بوجوه ○ الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان
باطلان فبطل القول بوجوده انما قلنا يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ
لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق
مع انا لا نشاهد شيا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك لانه لو كان
كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة
ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن ○ والحجة الثانية ان هذه الاشخاص
المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة
اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار
بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهولاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا
من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشيا وسمعت واحدا ممن تاب
عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقايق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت
من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا ○ الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل
اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشيا فانا اذا كنا لا نرى صورة وما سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس
بها والذين يقولون انا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم طايفتان المجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امزجتهم
فيظنون انهم راوها والكذابون المخرقون واما اثبات هذه الاشيا بواسطة اخبار الانبيا والرسل عليهم السلم فباطل لان
هذه الاشيا لو ثبتت ابطلت نبوة الانبيا فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبيا من المعجزات انما حصل
باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز
ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال الناقة
انما تكلمت مع الرسول صلعم لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان
قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم الصلوة والسلم واما اثبات هذه
الاشياء بواسطة الدليل والنظر فانه متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل
لنا الى العلم بوجود هذه الاشيا فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشيا باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين
والجواب عن الشبهة الاولى ان يقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر
مجرد عن الجسمية واعلم ان القايلين بهذا القول فرق الاول الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون
خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملايكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا احدث بدن
شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينيذ
يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة

هذا البدن على الاعمال اللايقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما
وان كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هولاء
الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلايقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان
ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملايكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة
فهي الشياطين الموذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها تلك الارواح الطاهرة
النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة ينضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان ○ الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم
اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان
لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان
الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكواكب ثم بواسطة
ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك
الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء
فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية
الى اجزاء هذا العالم وكما انه بواسطة الارواح الفايضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن
قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فيكون هذه القوى كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن
فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكوكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم يحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل
نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها
وماهياتها فكذلك النفس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طايفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طايفة اخرى فتكون
النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة
بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طايفة
من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى
واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الروح الفلكية بالنسبة الى تلك الطايفة من الارواح البشرية كالاب المشفق
والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرويا واخرى
في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح
الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين
ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذاهب وزعموا ان المجرد يمتنع
عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا المذهب باطل لوجهين الاول انه يمكننا
ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهاهنا شي
واحد هو مدرك للكل وهو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزء هو النفس ○ الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك
الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ادراك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المجردة
المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية يقوى
على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذاهب واما الذين زعموا ان الجن اجسام
هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه
الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها
المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد

انواع

انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة
للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة
لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة
في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون
قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت
المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها واما الجواب
عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع واحد وكل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره
فانه لا يعلمها فيبقى هذا الامر في حيز الاحتمال ○ واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم ان القول
بوجود الجن والملايكة يوجب الطعن في نبوة الانبيا عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الجواب الذي ذكرتموه فيما بعد ذلك
فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات المسالة الثانية اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين
اما القران فايات الاية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا
فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق
وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القران وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
على ملك سليمن والاية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمن يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب
وقدور راسيات اعملوا وقال والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقال ولسليمان الريح الى قوله
ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من
من اقطار السموات والارض والاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان
مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطا عن صيفي بن افلح عن ابي السايب مولى هشام بن زهرة
انه دخل على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي فجلست انتظر حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره
في بيته فاذا حية فقمت ان اقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار قال
ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فراى امراته واقفة
بين الناس فهيا الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امراته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه
فركز فيها الرمح فاضطربت الحية في راس الرمح وخر الفتى ميتا فما يدري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسالنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلثة ايام فان عاد فاقتلوه
فانه شيطان ○ والخبر الثاني روى مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلعم راى عفريتا
من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت راه فقال جبريل صلعم الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفيت شعلته
وخر لفيه قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء
ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرا في الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق
الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن ○ والخبر الثالث روى ايضا مالك في الموطا ان كعب الاحبار كان
يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شي اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمايه
كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرا وبرا ○ والخبر ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله صلعم
اني اروع في منامي قال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون
والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلعم ليلة الجن وقراته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام
الخبر السادس روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني ادم فاراه ذلك فاذا راسه
مثل راس الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه ○ والخبر السابع قوله صلعم ان الشيطان

ليجري من ابن ادم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني
عليه فاسلم وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف **المسئلة الثالثة** في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى
والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين ه واعلم ان حصول الحيوة في
النار غير مستبعد الا ترى ان الاطبا قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني
شققت مرة بطن قرد وادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطبا على
ان الحيوة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوة من الروحانيات **المسئلة
الرابعة** ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها
ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه
قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم ان تكون الملايكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا
ان يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف ه والقول الثاني انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان
الجنة والقول الاول اقوى والله اعلم **المسئلة الخامسة** اعلم ان طوايف المكلفين اربعة الملايكة والانس والجن والشياطين
واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس اخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس اخر وقيل الجن منهم
اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن **المسئلة السادسة** المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر
وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني
فحينيذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان
هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم ايضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى
لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله صلعم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم اما
المنكرون فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لا شك ان
الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين وبينهم
اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال البلاء والشر اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء
والعلماء بهم اشد من تضرر كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل **المسئلة السابعة** اتفقوا على ان الملايكة لا ياكلون
ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون قال صلعم
في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم ينكحون قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني **المسئلة
الثامنة** في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الاثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع راسه على حبة قلبه ويلقي
اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى ان النبي صلعم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه
بالجوع وقال صلعم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار
لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه
يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين
فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن
لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر
والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليظهروا انواع الفسق فلا نجد منه اثرا ولا فايدة وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم
ضررا ولا من صداقتهم نفعا ه واجاب مثبتوا الشياطين عن السوال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسوال
زايل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهوا فالسوال ايضا زايل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملايكة يمنعونهم عن
ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا

وعن الرابع ان الشياطين يختارون ولعلهم يفعلون بعض القبايح دون البعض **المسئلة التاسعة** في تحقيق الكلام في الوسوسة
على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحيا قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب
ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة يجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض
تنصب اليها مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الاثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس
الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيا حصل
منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال اثار في القلب واما اذا منع الانسان عن الادراكات
الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شي الى شي وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال
الى حال فالقلب دايما في التغير والتاثير من هذه الاسباب واخص الاثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض
فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التجدد واما على سبيل التذكر وانها تسمى خواطر من حيث انها
تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضا ثم هذه الخواطر المحركة لهذه
الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان
فافتقرا الى اسمين مختلفين ه فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها
من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات
منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض
الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا
وكل مطلوب ه فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه
لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون مطلوبا لذاته وبوجود شي
يكون مهروبا عنه لذاته ه والمقدمة الثانية ان الاستقرا دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع
ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما ه المقدمة الثالثة
ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شي اخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شي واللذيذ عند القوة السامعة شي اخر
واللذيذ عند القوة الشهوانية شي ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شي رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شي خامس ه المقدمة
الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك
المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم
او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مولما او الاعتقاد ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى
البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة
الى تحصيله ه المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا
عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضا مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا
انما يوثر في كونه امرنا بتناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زايد اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا
يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال اخر لهذا المعنى ان
الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل
المولم يتخلص عن مولم اخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما
يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض **المقدمة السادسة** في بيان ان التقسيم الذي بيناه يدل على ان الافعال
الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات
الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها
وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان على البحث

الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس
من الاسباب الخارجه وهي اما الاتصالات الفلكيه على مذهب قوم او السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى خلق تلك الاعتقادات
والعلوم في القلب ثم هذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف تصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسه قالوا
ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانيه هو هذه القوى المذكوره في العضلات والاوتار فثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر
للفعل وللترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشي لذيذا
او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتدا او بواسطة مراتب بيان كل واحد منها في استلزم ما
بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشي
عرف كونه ملايما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محاله فلو قدرنا
شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسه كانت تلك الوسوسه عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكوره حصل
الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان
القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسه قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان
اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسه هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق
الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشي فاذا ذكره الشيطان ذلك الشي تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل اليه ويترتب
الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه
قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقايل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصيه بتذكير الشيطان
فالشيطان ان كان اقدامه على المعصيه بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل
شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد
الحادث من سبب وما ذاك الا الله سبحانه وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق
وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل صلعم وهو قوله اعوذ بك منك المسلة الحاديه عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة
وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفيه وكان متكلما يتكلم
معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفه ان تلك الاشيا
ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشي عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما
انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشيا غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب
صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المراة فانا اذا احسسنا صورة الفلك
والشمس والقمر في المراة فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشيا في المراة فان ذلك محال وانما الحاصل في المراة رسوم
هذه الاشيا وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعرف ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك
فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقايل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحرف والكلمة في
الماهية او لا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقايق الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال
عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شي آخر مخالف للمبصرات
وللمسموعات فحينيذ يعود السوال وهو انا كيف نجد من انفسنا صورة هذه المرئيات وكيف نجد من انفسنا هذه الكلمات
والعبارات فحالنا لا نشك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفه واما
الجمهور الاعظم من اهل العالم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتواليه المتعاقبه حروف واصوات خفية واعلم ان القايلين
بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان آخر واما شي روحاني مباين يمكنه القا
هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن او الشياطين او الملك واما ان يقال خالق
تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول

باطل

صوابه تخيلنا

٢٢

باطل لان الذي يحصل بالاختيار الانسان يكون الانسان قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان
الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سوا حاول تركها او لم يحاول فتلك الخواطر تتوارد على طبعه
وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان
القسمان بقي الثالث وهي انها من فعل الجن والملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبايح فالايق بمذهبهم
ان يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثه ليست من فعل الله فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله
شي فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان احدهما خير
وعسكره الملايكه والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شي في هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق
به فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعيه الى اعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان
واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد علم ما ثبت فساده بالدليل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسلة الثانيه عشر
من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدره على الاحيا وعلى الاماته وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصليه
وخلقها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شي من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد قاموا الدلالة على ان
القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية واما المعتزله فقد سلموا ان الانسان
قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحيوة دليلهم
وان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلث فالمقدمة الاولى
ان الشيطان وقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة
فضلا عن حجة واما المقدمة الثانيه وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام فيما تساوت فلو كان
شي منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثه وهي قولهم هذه القدرة
التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحادثه لخلق الاجسام فهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لا يجوز حصول
قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشي في الحال
امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسلة المسلة الثالثه عشر اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله
في كتابه انهم يقوا في ذل سليمان عليه السلم وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون
الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات او يقرب منها ويخبر
بعض تلك الغيوب عن السنه الملايكة ومنهم من قال لهم طرق اخرى في معرفة الغيوب عن الله واعلم ان فتح الباب في امثال
هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقايقها هو الله تعالى الركن الخامس من اركان مباحث
الاستعاذة والمطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قدمنا ان حاجات العبد غير متناهيه فلا خير من الخيرات الا وهو
يحتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو يحتاج الى دفعه وابطاله فقوله اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانيه
والجسمانيه وكلها امور غير متناهية ونحن ننبه على معاقدها فنقول الشرور اما ان تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب
واما ان تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقايد الباطلة واعلم ان اقسام المعلومات
غير متناهيه كل واحد منها يمكن ان يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا باطلا خطا ويدخل في هذه الجملة
مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون من هذه الامة وسبعمايه واكثر خارج هذه الامة فقوله اعوذ بالله يتناول
الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال الدينيه فكل ما نهى الله عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر
وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيويه فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى
وانواعها تقرب ان يكون غير متناهيه فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول
ثلثة اقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير متناهيه كانت انواع الجهالات
غير متناهيه فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعه على كثرتها وثانيها الفسق ولما

صوابه ان قالوا

كانت انواع التكاليف كثيرة جداً وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولاً لكلها وثالثها المكروهات
والآفات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية كان قوله اعوذ بالله متناولاً لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع
كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الاعضاء انواعاً من الآلام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا اراد ان يقول اعوذ بالله فانه
يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم
والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلايق لا تفي بدفع هذه الاقسام لكل
كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل
المقدورات من جميع اقسام الآفات والمخافات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي ۝

الباب الثالث في اللطايف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ۝ النكتة الاولى قوله اعوذ
عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين في اول الامر لان في اول الامر لا طريق الى معرفته الا بان
يستدل باحتياج الخلق على وجود العزيز الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة التامة الى الحق فقول العبد اعوذ اقرار
على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني
ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد
من نفسه ومن كل شي سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله تعالى ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ ثم اذا
وصل الى عتبة الحق وصار غرقاً في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله ۝ النكتة الثانية ان قوله
اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ثم من
الكلمات النبوية قوله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر
على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال
النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من شر الشيطان وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة
نوع من انواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة اخرى
عليها ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فايدة فكانه قيل له
الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت
هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم ۝ النكتة الرابعة ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان اجل الامور التي
يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبيناته
ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان
في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة ۝
النكتة الخامسة الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح
مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة
ذلك العدو فلما وصل الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار
هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم ۝
النكتة السادسة قال تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع
من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلوة الحقيقية وهي ذكر الله
تعالى فقال بسم الله ۝ النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والآخر باطن وانت مامور بمحاربتهما
قال تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً فكانه تعالى
قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك

الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضاً فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو
الظاهر لان العدو الظاهر اذا وجد فرصة بقي الدين واليقين وايضاً فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلبنا
كنا مفتونين وايضاً فمن قتله العدو الظاهر كان شهيداً ومن قتله العدو الباطن كان طريداً فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى
وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ۝ النكتة الثامنة ان قلب المومن اشرف البقاع فلا
تجد دياراً طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضاً ناضرة الا وقلب المومن اشرف منها بل قلب المومن كالمراة في الصفاء بل فوق المراة لان المراة
ان عرض عليها حجاب لم يُر فيها شي وقلب المومن لا تحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علماً بالصفات الصمدية ومما يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه
الاول انه صلعم قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذاك الا لانه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سرير المعرفة
الله وعرشاً لالهيته وجب ان يكون القلب اشرف البقاع ۝ الثاني ان الله تعالى يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي فلما لم تبخل
علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها ۝ الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان
الجنة فقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم الكون مليكاً مقتدراً وعبيدي يكونون
ملوكاً الا انهم يكونون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي
لكنك ما انصفتني فهل رايت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول
العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له
اخرج منها مذموماً مدحوراً فاخرجت عدوك قبل نزولك واما انت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك ان لا تخرج
عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه
فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قوياً فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه قلنا قال اهل الاشارة كانه تعالى
يقول للعبد انت الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطاناً في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك
الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
النكتة التاسعة كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شي تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة
الملايكة وكان في الظاهر مقراً بالهيتي وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي
وهو بالحقيقة ما عادى اباك انما امتنع عن خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وانت توافقه
في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ۝ النكتة العاشرة انما نظرت
الى قصة ابيك فانه اقسم انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في اخراجه من الجنة واما في حقك فانه اقسم بانه يضلك
ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه ناصحه فكيف يكون معاملته مع
من اقسم انه يضله ويغويه ۝ النكتة الحادية عشر انما قال اعوذ بالله فلم يذكر اسماً آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم ابلغ في
كونه زاجراً عن المعاصي من ساير الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادراً عليماً حكيماً
فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم
قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادراً الا انه غير عالم فالقدرة وحدها
غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضاً القدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا راى منكراً الا انه
لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعاً منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبايح فهاهنا يحصل
الزاجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشي من المنكرات فلا جرم
يحصل الزجر التام ۝ النكتة الثانية عشر لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان
وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاصي وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي

فبان لا يرضى بجوار العين المعصية أولى ٥ النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة الوفا من السنين فصل سمعت انه ضرنا او فعل ما يسوؤنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالي فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٥ النكتة الرابعة عشر لقايل ان يقول اعوذ بالملايكة مع ان ادون ملك من الملايكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله وجوابه كأنه تعالى يقول عبدي انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٥ النكتة الخامسة عشر ادخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان اشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا يتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد واتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خايبا الى المسجد فقال المذكر ما ذا عملت قال هزمت السبعين فجاءت امهم فهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جايز لان جميع المعاصي توضى هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل له وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمسلة الشرعية فان عند ابي حنيفة قراة الامام قراة للمقتدي من حيث رضي بها وسكت خلفه ٥ النكتة السادسة عشر الشيطان مأخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال تعالى واسجد واقترب والله قريب منك قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب واما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة واما انت فموصول بحبل السعادة قال تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته ٥ النكتة السابعة عشر قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ واما ساير الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرا بلسان طاهر كلاما انزل من رب طيب طاهر ٥ النكتة الثامنة عشر كأنه تعالى يقول انا الشيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم ٥ النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وانت عنه غايب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غايب ولك حبيب غايب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغايب فافزع الى الحبيب الغايب ٥

الباب الرابع في المسايل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٥

المسلة الاولى فرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا بينا ان الثاني اكمل وايضا جا قوله لله الحمد واما هاهنا فقد جا قوله اعوذ بالله وجا قوله بالله اعوذ فما الفرق **المسلة الثانية** قوله اعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعا والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فايدة فيه انما الفايدة في ان يعيذه الله فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لوم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم **المسلة الثالثة** اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال وللاستقبال فهل هو حقيقة فيهما او الحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف **المسلة الرابعة** لم وقع الاشتراك بين الحاضر وبين الاسم و كيف العامل فيه ولا شك انه معقول فما هو ز قوله اعوذ يدل على ان العبد مستعين في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في الجنة ح اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله اتين ٥ اما المباحث المتعلقة بالبا في قوله اعوذ بالله فهي كثيرة آ البا في قوله بالله با الالصاق وفيه مسايل **المسلة الاولى** البصريون يسمونه با الالصاق والكوفيون يسمونه با الالة ويسميه قوم با التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذا البا متعلق بفعل لا محالة والنافي فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذا البا فهو با الالصاق لكونه سببا للالصاق وبا الالة لكونه داخلا على الشي الذي هو الالة **المسلة الثانية** اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان يقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان هذا الحرف يتعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا هاهنا ويقول الرجل لمن يستاذنه في سفر على اسم الله اي سر على اسم الله **المسلة الثالثة** لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام انفع والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا يتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتدا باسم الله ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هاهنا **المسلة الرابعة** قال سيبويه لم يكن لهذا البا عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قايم مقام الاسم فهو في العمل ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان فيه كاملا قويا **المسلة الخامسة** البا قد تكون اصلية كقوله تعالى ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زايدة وهي اربعة اوجه احدها للالصاق وهي كقوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعي وثالثها لتاكيد النفي كما قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها البا بمعنى في مثاله حل به اي حل في اعدايك **المسلة السادسة** قال بعضهم البا في قوله وامسحوا برؤوسكم زايدة والتقدير وامسحوا العسم وهو قوله بالله فهو من جنس با الالصاق برؤوسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها تفيد التبعيض ٥ حجة الشافعي وجوه الاول ان هذه البا اما ان يكون لغوا او مفيدا والاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفايدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فايدة وكل من قال بذلك قال تلك الفايدة هي التبعيض الثاني ان الفرق بين قوله مسحت المنديل وبين قوله مسحت يدي بالمنديل يكفي في صدقه ما اذا مسح يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال البا للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان البا تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء والراس وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزا الا عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فاوجبنا الاتمام لسائر الدلايل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص **المسلة السابعة** فرع اصحاب ابي حنيفة على با الالصاق مسايل احداها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله يقع لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها لو قال لامراته طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان البا هاهنا تدل على البدلية فتوزع البدل على المبدل فصار بازا كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف قلت وهاهنا مسايل كثيرة متعلقة بالبا آ قال ابو حنيفة الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف البا عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف البا هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بنى مسلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جايز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين ج قال تعالى ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ٥ من اصول الفقه آ البا تدل على السببية قال تعالى

مطلب دخول البا بالثمن او المثمن

ذلك لانهم شافهوا الله هاهنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال بسبب هذا
الحكم بهذا السبب ب اذا قلت البا تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج البا في قوله
سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذا البا بماذا تعلق وكذا البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث
عن هذا البا د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القران وعلوم القران في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم
وعلومها في البا من بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا البا با الالصاق فهو يلصق العبد بالرب
فهو كمال المقصود النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر وان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها احدهما
البا وثانيهما لفظ من وفيه مسائل من مباحث آ انك تقول اخذت المال من ابنك فتسكن النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون
فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة وانما اختلف لاختلاف دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهاهنا اختلف اخر هذه الكلمة لاختلاف
العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة ب كلمة من وردت على
وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة ج قال المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون
الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة عليه د انكر بعضهم كونها زايدة واما قوله يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فايدة زايدة فكانه
قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره و قال الشيطان ثم لآتينهم
من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم وفيه سوال ان الاول لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الباقي لما ذكر
الشيطان لم عطف ... فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان النوع الرابع من مباحث هذا
الباب الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم في حق الله
فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا الشيء
منه قول الثنوية الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي
فالعاقل يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه
على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فايدة في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان ج الملايكة في السموات هل يقولون اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان د اهل الجنة هل يقولون في الجنة
اعوذ بالله ه الانبياء والصديقون لم يقولون اعوذ بالله مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين و الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم واما الآن فهو الذي التجأ نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته
من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب

مطلب

الباب الاول في مقدمات جارية مجرى المقدمات وفيه مسايل المسألة الاولى قد بينا ان البا من بسم الله متعلق بمضمر فنقول
هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متاخرا فهذه اقسام اربعة اما اذا كان متقدما
وكان فعلا فقولك ابدأ بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام بسم الله ابتدي الكلام ويجب البحث هاهنا عن سبب
الاول ان التقديم اولى ام التاخير فنقول كلاهما وارد في القران اما التقديم فكقوله بسم الله مجريها واما التاخير فكقوله اقرأ باسم ربك
واقول التقديم عندي اولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق
بالذات يستحق السبق في الذكر الثاني قال تعالى هو الاول والآخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر
ادخل في التعظيم الرابع انه قال اياك نعبد فهاهنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير
بسم الله ابتدي الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد
بن ابي الخير الميهني مع الاستاذ ابي القسم القشيري فقال الاستاذ القشيري المحققون قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده
فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وكانوا قد راوا الله قبله قلت وتحقيق
الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الآن والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف

واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤيته وجوب الاستعاذة بالله ومن قال اعوذ بالله ثم اضمر
الفعل ثانيا فكانه راى وجوب الاستعاذة بالله ثم نزل منه الى احوال نفسه المسألة الثانية اضمار الفعل اولى ام اضمار
الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي نسق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد والتقدير
قولوا اياك نعبد فكذلك قوله بسم الله التقدير قولوا بسم الله واقول لقايل ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام
بسم الله ابتدا كل شي كان هذا اخبارا عن كونه مبتدا في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكاينات سوا قاله قايل ولم يقله وسوا
ذكره ذاكر ولم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام فيه يجي في بيان ان الاولى ان يقال قولوا الحمد لله او الاولى ان
قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قايل او لم يقله المسألة الثالثة الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف
كما في قوله بسم والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما الجر الحاصل في لفظة الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف
تابعا للموصوف في الاعراب فهاهنا ابحاث احدها ان حروف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها
ان اقتضا الحرف اقوى ام اقتضا الاضافة له ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشي الى نفسه محال فبقي ان يقع الاضافة
بين الجز والكل وبين الشي الخارج عن ذات الشي المنفصل عنه اما القسم الاول فكقولك باب من حديد وخاتم من ذهب لان ذلك
الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية
واما اقسام النسب والاضافات فكلها خارجة عن الضبط والتحديد فان انواع النسب غير متناهية المسألة الرابعة كون الاسم
اسما للشي نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا
على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشي المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى
الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم
الى الله سبحانه المسألة الخامسة قال ابو عبيدة ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زايد والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم
اما للتبرك او ليكون فرقا بينه وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله قوله ابدأ باسم الله فكلام ابي عبيدة ضعيف لانا
لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله
والمراد ابدأ باسم الله وايضا فالفايدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما
انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير
فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوايد الجليلة الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتبة
اما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة المسألة الاولى اجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على
قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلثة
وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان
ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون كلاما تاما ثم لقايل
ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة
للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم
آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه المسألة الثانية اطبق
القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة
توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها

مطلب ... امور

من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة بقول الله لطيف بعباده قل هو الله احد ويقول ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
المسألة الثالثة قالوا المقصود من هذا التفخيم امران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم
وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما
تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه اكثر فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جاء في التوريه يا موسى اجب ربك بكل قلبك

فها هنا كان الانسان يذكره بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم

المسألة الرابعة لقايل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد

فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء بذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان

ثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انا راينا ان القوم قالوا

الدال حرف والطاء حرف وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب ايضا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف

واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك فلا بد من الفرق المسألة الخامسة تشديد اللام من قولك الله لادغام فانه

حصل هنا لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل واذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول

الحرفين ساكنا وكان الثاني متحركا ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فمثل قوله

فما ربحت تجارتهم ومالهم من الله واما في الكلمة الواحدة فمثل هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع

اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جايزا المسألة السادسة

لارباب الاشارات والمجاهدات ها هنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الثاني

فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت

وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان المسألة السابعة لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك

في ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغله ويتفرع على هذا البحث مسئلتان في الشريعة

احدها انه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين به وقال آخرون

ينعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جايز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيهما لو ذكر قوله الله في قوله الله اكبر هل

ينعقد الصلوة به ام لا والثالث لو ذكر على هذه الصيغة عند الذبيحة هل يصح ذلك ام لا المسألة الثامنة لم يقرأ احد الله بالامالة

الا قتيبة في بعض الروايات المسألة التاسعة تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف

بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في الراء وفي ثلثة عشر حرفا سواه وهي الصاد والضاد والسين والشين والدال والذال

والرا والزاي والطا والظا والتا والثا والنون كقوله تعالى التايبون السايحون الراكعون الساجدون والناهون عن المنكر

والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب

منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلثة عشر كقوله العابدون الحامدون

الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين عن مخرج الحرف الثاني

ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما

مشكل صعب المسألة العاشرة اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز وهو قول

سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز المسألة الحادية عشر

اجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جايز فيهما بحسب النحو اما الرفع

فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب

ما يتعلق بالخط وفيه مسايل المسألة الاولى طولوا البا من بسم الله وما طولوها في ساير المواضع وذكروا في الفرق وجهين

الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد البا طولوا هذه البا ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما

كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا البا الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا البا لانهم ارادوا ان

لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا البا واظهروا السين ودوروا

الميم تعظيما لكتاب الله المسألة الثانية قال اهل الاشارة البا حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبه لفظة الله ارتفعت

واستعلت فرجوا ان القلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شانه المسألة الثالثة حذفوا الف اسم في قوله

بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف ساير المواضع فان ذكرها

نقل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما ادخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما

دخلت البا على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك لان البا لا تنوب عن الالف في هذا

الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف البا من اقرا باسم ربك مع بقا المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى

اما لو حذفت البا من اسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق المسألة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة

مع استوايهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف

تصرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم

ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته

من مشابهة الحروف فان الحروف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتب بلام واحد لالتبس بقوله له وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا

الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا

ايضا تفخيمه في الخط المسألة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الها من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة

بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة المسألة السادسة قالوا الاصل في قولنا

الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق

واللام من طرف اللسان والها من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدا التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى

قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الها الذي هو في داخل الحلق محل الروح فكذلك العبد يبتدي من اول

حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة

ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية

رجوع الى البداية المسألة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب

الالف حسن ولا يجوز حذف اليا من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف حذفها

من الرحيم الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم النوع الاول وفيه مسايل المسألة الاولى

في هذه اللفظة لغتان مشهورتان يقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الله في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غير هما

اسم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمه فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف

قال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمى يسمى قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال

المبرد سمعت العرب يقول اسمه واسمه وسمه وسماه المسألة الثانية اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسما واسامي

المسألة الثالثة في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشي ما علاه حتى ظهر ذلك

الشي به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشي متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما

عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان

اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسألة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا

اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصله الوعد والوصف

والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم

من سما يسمو وسمى يسمى والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت اودم من دميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا

عليها وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان اصله آن

يأني اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفت الهمزة

من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر

الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما اسكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك

الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر

ما سمي به وانما اختصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة ٥ النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسايل العقلية
فيقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ها هنا مسايل **المسلة الاولى**
قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية
والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلايل لابد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القايل الاسم
هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى
ام لا فيقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مولفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق
باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشي وبالمسمى
ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشي عين ذات الشي وهذا وان كان حقا الا انه من باب
ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسلة الثانية** اعلم انا
استخرجنا القول من يقول الاسم نفس المسمى وجها لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين
ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه
اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لابد وان يكون مغايرا للآخر والله اعلم **المسلة الثالثة**
في ذكر الدلايل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه ٥ الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما
فان قولنا معدوم ومنفي سلب لا ثبوت الفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم
معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم متقرر وذلك يوجب المغايرة
الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة ٥ الثالث ان كون الاسم
اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقايل ان يقول لم لا يجوز
هذا يكون الشي عالما بنفسه ٥ الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى
قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان
الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل ٥ السادس قوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه
بها وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما فها هنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه ٥ السابع ان قوله تعالى
بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يقتضي اضافة الاسم الى الله واضافة الشي الى نفسه محال ٥ الثامن انا ندرك تفرقة
ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى ٥ التاسع انا نصف
الاسماء بكونها عربية وفارسية فيقول اسم الله عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك ٥ العاشر قال
تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها امرنا بان ندعو الله باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله والمغايرة بين ذات
المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعا معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى
تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما
لامراته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المراة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب
عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقايص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ
الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن الغيب والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي
يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسلة الرابعة** التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية
عبارة عن التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة **المسلة
الخامسة** قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر
وضع الاسما والافعال سابق على وضع الحروف فاما الافعال والاسما فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسما سابق على وضع الافعال
ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشي من الاشيا في زمان معين

فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني
ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه
الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه
في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة الاسمية لم يفعل البته فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان
الظهر تقدمه عليه بحسب الوضع **المسلة السادسة** قد علمت ان الاسم قد يكون اسم الماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما
مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشي موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسما الماهيات سابقة بالرتبة
على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب **المسلة السابعة** يشبه ان تكون اسما
الصفات سابقة بالرتبة على اسما الذوات القايمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القايمة بها والمعرف
معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة تناسب السبق في الذكر والله اعلم **المسلة الثامنة** في اقسام الاسما الواقعة على
المسميات اعلم انها تسعة فاولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشي بحسب جز من اجزا ذاته كما اذا قلنا
للحيوان انه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته كقولنا للشي انه اسود وابيض وحار
وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قايمة بالذات لا تعلق لها بالاسباب الخارجية ورابعها الاسم
الواقع على الشي بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشي انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع
على الشي بحسب حالة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشي
بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشي انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى
المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية مع صفة
سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شي وعالم لا يجهل شيا ٥ وثامنها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة اضافية مع
صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما انه يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني
انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قايما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج
الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشي بحسب مجموع صفة حقيقية
واضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم لله سبحانه او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد
قسم آخر من اقسام الاسما غير ما ذكرناه **المسلة التاسعة** في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم
ان الخوض في هذه المسلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية ٥ المقدمة الاولى انه تعالى يخالف خلقه لذاته
المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن ساير الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو
المطلوب وان كانت مساوية لساير الذوات فحينيذ تكون مخالفة ذاته لساير الذوات لا بد وان يكون لصفة زايدة
فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينيذ لزم رجحان الجايز لا لمرجح وان
ان لم يكن لامر البته فحينيذ لزم رجحان الجايز لا لمرجح وان كان لامر آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان
قيل قولنا فهذا يقتضي ان يكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم فيه التسلسل وهو محال ٥ المقدمة الثانية
انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة
بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية مفهومات اضافية
وذاته ذات قايمة بنفسها والفرق بين الموجود القايم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة ٥
المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وانفسنا
لم نجد عند عقولنا من معرفة الله الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال
وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة
لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام

وجوده وثبت ان حقيقته غير سلوبيته وغير اضافاته واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعه وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقرا التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة احدها الاشيا التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس ه وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال ابداننا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم ه وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ه ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثه فهذه الاشيا هي التي يمكننا ان نتصورها وان نذكرها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقوله للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كان حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضروره وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر ه المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم ه والمقدمة الخامسه في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملايكه او في حق فوق من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث ضيقه والعقل كالعاجز القاصر الوفا بما ينبغي ونال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهيه والحق سبحانه غير متناه والمتناهي ممتنع وصوله الى الغير المتناهي ولان اعظم الاشيا هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم الاشيا لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله ه المقدمة السادسة اعلم ان معرفة الاشيا على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية كما اذا راينا بنا علمنا انه لا بد له من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات موجود الينا لا يدل عليه واما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين مبصرا وعرفنا الحرارة بالمس اذا عرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه معرفة عرضية اما الذي نفيناه الان هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا يقع في الغلط ه المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشي من حيث هو هو اعني ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار فهذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا تقدر العقل على الجزم فيها البته فهذا هو الكلام في هذه المقدمات

المسلة الثامنة في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفه انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصه البته لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقه اسم اما الله لوازم معرفته فتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسلة مبنية على تلك المقدمات السابقة

المسلة الحادية عشر بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او لنبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات والله اعلم

المسلة

المسلة الثانية عشر القايلون بان لله الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام ورووا فيه قوله صلعم الظوا بياذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات والاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات ه والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله صلعم لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثير مدحة وليس صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قايما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم ه القول الثالث قول من يقول اسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي ايضا ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار ه والقول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه واذا كان كذلك دالا على ذاته المخصوصة

المسلة الثالثة عشر اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله محال لان كل مركب فانه يحتاج الى جزء غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته

المسلة الرابعة عشر اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق سبحانه ام لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهيه فقد اقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقيت الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشي بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هي الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان يكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيته ذلك الوجود ونحن نذكر المسايل المفرعة على هذه الاقسام

الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقيه قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلثه اقسام ه القسم الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسايل

المسلة الاولى اطبق الاكثرون على انه يجوز تسميه الله باسم الشي ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جايز اما حجة الجمهور فوجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسميه الله باسم الشي فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك المذكور هو قوله قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينيذ لا يلزم ان يكون تعالى مسمى باسم الشي قلنا لما قال قل اي شي اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شي اكبر شهادة وحينيذ يلزم المقصود ه الحجة الثانيه قوله كل شي هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شي هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى باسم الشي ه الحجة الثالثه قوله صلعم في خبر عمران ابن الحصين كان الله ولم يكن شي غيره وهذا يدل على ان اسم الشي يقع على الله ه الحجة الرابعة روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفارق عن عايشه انها سمعت رسول الله صلعم يقول ما شي اغير من الله ه الحجة الخامسه ان الشي عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فتكون شيا ه واحتج جهم بوجوه ه الحجة الاولى قوله الله خالق كل شي وكذلك قوله وهو على كل شي قدير فهذا يقتضي ان يكون كل شي مخلوقا ومقدورا والله ليس بمخلوق ولا مقدور فيلزم ان الله ليس بشي فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شي وقوله وهو على كل شي قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلايل اللفظيه يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان اهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوز دخول التخصيص في العمومات الا ان اجزاء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدرة فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي تكون

حقير ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان يتعذر ان يكون الله مسمى بالشي كان اعظم الاشيا واجلها هو الله سبحانه
فامتنع ان يحصل فيه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان ادعا هذا التخصيص محال ٥ الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله
شي علم تعالى ان مثل مثله ليس بشي ولا شك ان كل فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشي ينتج انه تعالى
غير مسمى بالشي فان قالوا الكاف زايدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا
الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال ٥ الحجة الثالثة لفظ
الشي لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثنا واسما الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشي ليس اسما
لله تعالى اما قولنا ان اسم الشي لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشي قدر مشترك بين الذرة الحقيرة
وبين اشرف الاشيا واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشي حاصلا في اخس الاشيا وذلك يدل على ان اسم الشي لا يفيد
صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسما الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمايه والاستدلال بالاية ان يكون الاسما حسنة لا معنى له الا كونها داله على الصفات الحسنة
الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسما ثم قال بعده وذروا الذين
يلحدون في اسمايه وهذا كالكنية على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد في اسماء الله فنصير هذه الاية دلالة قوية على انه
ليس ان يدعو الله بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب ٥ الحجة الرابعة
انه لم ينقل عن رسول الله صلعم ولا عن احد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شي وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية
الحقارة فكيف يجوز العبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشي الاشيا يا منشي الارض والسماء واعلم ان من
الناس من ظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهو في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله سبحانه موجود وذات وحقيقة انما النزاع
في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري بسببه لا تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان
عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط **المسلة الثانية** في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث
يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما يراد بالوجود الوجدان والادراك
فقد اريد بالموجود والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني
انه يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف
على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع
في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك
والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الشي في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب
هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشي لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ
لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشي في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود
على الله يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا اما بحسب المعنى الاول
فقد جاء في القران قال تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو
غير موجود في القران فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان
عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة
حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ ولا
يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب
القول به فان قالوا الستم قلتم ان اسماء الله وجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ الموجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل
بدلالة الاجماع وايضا فدلالة لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشي عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم يقع لفظ الشي على
المعدوم كما يقع على الموجود اما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ الموجود

بالا [marginal note]

٣٠

معنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب كثرة دلايل وجوده والهيبة صار كانه معلوم لكل احد موجود
عند كل احد واجب الاقرار به عند كل عقل فهذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشي **المسلة**
الثالثة اللفظة افاد المدح والثناء من هذا الوجه في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفارق
اخبارا تدل على هذا اللفظ احدها عن عايشة عن رسول الله صلعم انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه
في ذات الله ٥ وثانيها عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ان ابرهيم لم يكذب الا في ثلث ثنتين في ذات الله ٥ وثالثها
عن كعب الله بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله ٥ ورابعها عن ابي ذر قال
سالت رسول الله صلعم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله ٥ وخامسها عن النعمن بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بانعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شي
حصل له امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشي مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مونثا قيل انها ذات ذلك الامر
فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة
لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قايمة بنفسها مستقلة
بماهيتها وحينيذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة
على تلك الماهية القايمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القايمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة
المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار
التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى
وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابرهيم الا في ثلث ثنتين في ذات الله اي في
طلب مرضاة الله وهكذا الكلام في ساير الاخبار والله اعلم **المسلة الرابعة** في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القران
قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عايشة قالت كنت نايمة الى جنب رسول الله
صلعم ثم فقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد ويقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك
من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ٥ وعن ابي هريرة عن النبي صلعم يقول الله تعالى انا مع
عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه وان تقرب مني
شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جيته هرولة ٥ والخبر الثالث عن ابي صالح
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه يكتبه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش ان رحمتي
تغلب غضبي ٥ والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلعم ليس احد احب اليه المدح من الله ومن اجل
ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك
انزل الكتاب وارسل الرسل ٥ الخبر الخامس عن عايشة ان النبي صلعم علمنا هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد
كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه ٥ الخبر السادس روى ابو ذر عن النبي صلعم عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت
الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور ٥ الخبر السابع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف
رسول الله صلعم المنبر حتى خفنا سقوطه ٥ الخبر الثامن عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال التقى ادم وموسى فقال له موسى
انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال ادم انت الذي اصطفاك الله لرسالته واصطنعك لنفسه وانزل عليك التوراة
فهل وجدته كتبه علي قبل ان يخلقني قال نعم فحج ادم موسى ثلث مرات ٥ الخبر التاسع عن جابر قال قال رسول الله صلعم يقول الله
هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما ٥ الخبر العاشر عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم
يرويه عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا ابالي في اي واد للدنيا اهلكه واقذفه في جهنم وما ترددت
نفسي في قضاء شي قضيته ترددي في قبض عبدي المومن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته ٥ الخبر الحادي عشر عن اسامة

نقولات [marginal note]

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك ابن عبدك ابن امتك ناصيتي بيدك ماض
فيّ حكمك عدل فيّ قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم
الغيب عندك ان تجعل القران ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرحا ٥ الخبر
الثاني عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله انما بعثني رحمة للعالمين وان اكسر المعازف والاصنام
واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال قال فقلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد
اهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب
ممكن ومحدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه **المسئلة الخامسة** في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة عن النبي صلعم
قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك بعث المرسلين
مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية بل المراد منه
الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا ممتازا عن غيره **المسئلة السادسة** في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى
الله نور السموات والارض واما الاخبار فروي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شيء فقد اهتدى ومن اخطاه
ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان الله هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان النور اما ان يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث فكيفيته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني ان النور يضاده
الظلمة والاله ممتنع عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله ممتنع عن الافول والنزول اما قوله الله نور
السموات والارض فجوابه ان هذه الاية من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلايل العقلية وايضا فانه تعالى قال عقيب هذه
الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالكه وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بقي ان يقال
فما المقتضي لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرا بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراة فالشبهة زايلة ٥
الثاني انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه ٥ والثالث ان بحكمته حصلت مصالح
العالم وانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظرا للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا
كان موصوفا بالصفة المذكورة ٥ والرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار
ويدل عليه القران والاخبار اما القران فقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة ٥ الخبر
الاول ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلعم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ٥ الخبر الثاني عن انس عن النبي صلعم
انه قال هل تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل
لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود واذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت ٥
الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلعم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقلت يا رسول الله
كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور
والتاهب للموت قبل نزول الموت ٥ الخبر الرابع عن انس قال بينا رسول الله صلعم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلعم
كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت والله مؤمنا حقا فقال صلى الله عليه وسلم انظر ما تقول وان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال
عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمات نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون والى
اهل النار يتعاوون فيها قال صلعم عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلعم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر
الى هذا قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد ٥ الخبر
الخامس عن ابن عباس قال بينا جبريل جالس عند النبي عليهما الصلوة والسلام اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السماء فقال ان
هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم
سورة البقرة ٥ الخبر السادس عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلعم تمر المؤمنون على الصراط يوم القيمة تناديهم النار

جز يا مؤمن فقد اطفا نورك لهبي ٥ الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي صلعم كان يقول اللهم بك نصبح
وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك عندك نصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور
يهدى به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء تدفعه او سوء ترفعه او فتنة تصرفها ٥ الخبر الثامن
عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعثة رؤسهم دنسة ثيابهم لو قسم نور احدهم على
اهل الارض لوسعهم ٥ الخبر التاسع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين
اذا استاذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم تتلجلج في صدره لو قسم
نوره على اهل الارض لوسعهم ٥ الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله صلعم ان الله عز وجل يقول نوري هداي
ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن ٥ الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة
رضي الله عنها ان النبي صلعم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض واضاءت له الظلمات من زوال
نعمتك وتحول عافيتك وفجاة نقمتك ومن درك الشقا ومن شر قد سبق ٥ الخبر الثاني عشر عن النبي صلعم انه كان يقول اللهم
اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور **المسئلة السابعة** في لفظ الصورة وفيه اخبار
الخبر الاول عن ابي هريرة عن رسول الله صلعم انه قال ان الله خلق ادم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تقبحوا الوجه فان الله خلق ادم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلعم ان الله خلق ادم على صورة
الرحمن ٥ والخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلعم ذات غداة فقال له قايل ما رايت اسفر وجهك مثل
الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه
بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السماء والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله
ان الله خلق ادم على صورته الضمير عايد الى المضروب يعني ان الله خلق ادم على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح
وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما
كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته
فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه
تعالى نافذ القدرة في جميع العالم **المسئلة الثامنة** الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى
والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب
ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته
وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور
وجوده والحق سبحانه اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلايل على وجوده فكان اولى الاشيا بالجوهرية هو هو واما المتكلمون
فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع عن هذا اللفظ فوجب الامتناع منه **المسئلة التاسعة** اطلق كثير الكرامية لفظ الجسم على الله
قالوا ولا نريد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قايما بالنفس غنيا عن المحل واما ساير الفرق فقد
اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما غير الطول والعرض والعمق وكيف
لا تقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون
انه اعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احدى جانبي العرش الى الجانب الاخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما
بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف ٥
المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه
لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد
اصل هذا المعنى **المسئلة العاشرة** في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب
اصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته فكان واجب

الوجود الكلي الموجودات في تأكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الآنية عليه **المسئلة الحادية عشر** في إطلاق لفظ الماهية اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظاً مفرداً بحسب أصل اللغة بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلعم يقول أرنا الأشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أي حقيقته المخصوصة ٥ **المسئلة الثانية عشر** في إطلاق لفظ الحق اعلم أن هذا اللفظ إذا أطلق على ذات الشيء كان المراد موجوداً حقيقياً في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد ٥ ألا كل شيء ما خلا الله باطل ٥ فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وإنما سمي هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والإبقاء وأما إن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الإخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير واجب الإبقاء إذا ثبت هذا فنقول إن الله هو المستحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلأن اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة وأما بحسب الإخبار والذكر فلأن هذا الخبر أحق الإخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات ٥ القسم الثاني من هذا الباب الأسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمات عقلية ٥ المقدمة الأولى اعلم أن كونه تعالى أزلياً أبدياً لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لأنا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود ولأن على هذا التقدير يكون تعالى أزلياً أبدياً من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر وأما إن توقف عليه فنقول ذلك الزمان إما أن يكون أزلياً أو لا يكون فإن كان ذلك الزمان أزلياً والتقدير هو أن كونه أزلياً لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل وأما إن قلنا إن ذلك الزمان ليس أزلياً فحينئذ قد كان الله الأزلي موجوداً قبل ذلك الزمان وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت أن كونه سبحانه أزلياً لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزلياً ٥ المقدمة الثانية أن الشيء كلما كان أزلياً كان باقياً لكن لا يلزم من كون الشيء باقياً كونه أزلياً ولفظ الباقي ورد في القرآن قال تعالى ويبقى وجه ربك وأيضا قال تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والذي لا يصير هالكا كان باقيا لا محالة وأيضا قال تعالى هو الأول والآخر فجعله أولا لكل ما سواه وآخرا لكل ما سواه وما كان أولا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول إذ لو كان له أول لامتنع كونه أولا لأول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخرا لآخر نفسه فما كان أولا لكل ما سواه وكان آخرا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزلياً لا أول له أبدياً لا آخر له ٥ المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه إذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الأسماء ٥ الاسم الأول القديم واعلم أن هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الأزلية يقال دار قديم وبناء قديم إذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال إنك لفي ضلالك القديم ٥ الاسم الثاني الأزلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الأزل فهذا يوهم أن الأزل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة إلى ذلك الشيء ومحتاجة إليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة ٥ الاسم الثالث قولنا لا أول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية قال بعضهم إن قولنا لا أول له إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات فقولنا لا أول له وإن كان بحسب اللفظ عدماً إلا أنه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون إنه مفهوم عدمي لأنه نفي لكون الشيء مسبوقاً بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقاً بالعدم فكونه مسبوقاً بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا أول له نفي لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوماً عدمياً وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوقاً بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على الذات لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة

بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال ٥ الاسم الرابع الأبدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل ٥ الاسم الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال صلعم في صفة الأشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرد أي متعاقبة ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى إذا عرفت هذا فنقول الأصل في لفظ السرمد أن يقع على الشيء الذي يحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله محالا كان إطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فإن ورد في الكتاب والسنة أطلقناه وإلا فلا ٥ الاسم السادس المستمر وهذا بناء الاستفعال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر إلا أن هذا إنما يصدق في حق الزمان أما في حق الله فهو محال لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه ٥ الاسم السابع الممتد وسميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء إنه امتد وجوده إنما يصح في حق الزمان والزمانيات أما في حق الله تعالى فعلى المجاز ٥ الاسم الثامن من لفظ الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الأجسام والأعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الأجسام بالباقي وليس الأمر كذلك لإطباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله ٥ الاسم التاسع الدائم قال المتكلمون كلها دائم ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله ٥ الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء ٥ واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعلة أزلية أبدية فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولنا بالفارسية خذ أي معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا خذاي كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية أحدهما قولنا خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا اي ومعناه جا فقولنا خذاي معناه أنه بنفسه جاء وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خذاي أنه لذاته كان موجودا ٥ الاسم الحادي عشر الكائن واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال إن الله كان عليما حكيما وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الأخبار وبعض الأدعية المأثورة عن النبي صلعم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون ولفظ يقرب معناه مما ذكرناه أدنيا بسببه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحويا وذلك أن النحويين اتفقوا على أن لفظ كان على قسمين أحدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير أمة أي وجدتم وحدثتم خير أمة والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فإن لفظ كان على هذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل إلا أنهم قالوا إنه على الوجه الأول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقالت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء وحينئذ تم الكلام فكان يجب أن يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت أن هذا القول وهو كون هذه الكلمة الناقصة فعلا يوجب كونها تامة غير ناقصة وما أفضى ثبوته إلى عدمه كان باطلا فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الأذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما أفلحوا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره أن يقول لفظة كان لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود إلا أن هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شيء لشيء آخر وأما القسم الأول فإن لفظ كان تم بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل ٥ وأما القسم الثاني فإنه لا يتم فائدته إلا بذكر الاسمين فإنه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك إلا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم المقصود

بحث لطيف

الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفيه زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول
والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطايف النفيسه
في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير فلا فرق بين الكاين والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى ٥ القسم
الثالث من اقسام الصفات الحقيقيه الصفه التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل
يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك
الصفة اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة
لذاتها لوجهين ٥ الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو
الذي يكون غنيا عما سواه والصفه هي التي يكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وكونه صفة للغير محال
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون
غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفه وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة
الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى
لانها قابلة لتلك الصفه فلو كانت موثرة فيها لزم كون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت
ان الشي الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى الموثر فافتقاره اليه
اما ان يكون حال بقايه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك الموثر في ايجاده تحصيلا للحاصل
وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان الشي اثر الغير كان حادثا فوجب ان يقال الشي الذي لا يكون
حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل ٥ الحجة الثانية على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات
اما ان يكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات
مساوية للصفات في القدم ويكون كل واحد منها مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيلزم كون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول وجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزئين قديما لان
جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ نقول ذانك الجزءان يتشاركان في القدم ويختلفان في الخصوصية فيلزم
كون كل واحد منهما مركبا من جزئين آخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحد من تلك الصفات
مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث
بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها
بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك
الوجود والعدم يكونان موقوفين على شي منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته
ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم
ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية
الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث
ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون
هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت
فسادهما فثبت امتناع وجود الصفه ٥ الحجة الرابعة ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث تتم الالهية بدونها او لا يتم
فان كان الاول كان وجودها فضلا زايدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شي آخر
والمحتاج لا يكون الها ٥ الحجة الخامسة ذاته سبحانه اما ان يكون كاملا في جميع الصفات والمعتبر في المدايح والكمالات
واما ان لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات والمعتبر وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها
مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية ٥ الحجة السادسة لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات

فحينئذ يكون الاله مجزءا متبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السابعة ان الله
تعالى كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول
لا يقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول
بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب
قيام الصفات الحقيقية به **المسئلة الاولى** في دلايل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا
حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة ببديهة العقل
~~يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما~~ بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل
على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه عالما وقادرا وكذلك
يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يوجب اثبات الصفه الثالث ان كونه عالما عام التعلق
بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجايز فقط
ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والا لما كان كذلك الرابع ان كونه تعالى قادرا يوثر في وجود المقدور وكونه عالما
لا يوثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك
يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلايل واضحة على انه
لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى
من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثانيه**
انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان يكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي
مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات
وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة
في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدرا كيه
صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحيوة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون
انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة
لاجل صفة زايدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وايضا فالذوات
مختلفة في قبول صفة الحيوة فوجب ان يكون صحة قبول الحيوة لصفة اخرى ولزم التسلسل والجواب عنه الا بان يقال
ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع
ان يقدر ويعلم وهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في
كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرا لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعقلا ذاتيا
وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثالثة** لفظ
الحي وارد في القرآن قال تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال وعنت الوجوه للحي القيوم وقال هو الحي لا اله الا هو فادعوه
مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال او الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح
عظيم فما السبب في ان ذكر الله في معرض المدح العظيم ٥ والجواب ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه
بحث اسم الحي القيوم
حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القايم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو
الدراك الفعال فقوله الحي يعني كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يعني كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات
والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة

والاشعرية التكوين نفس المكون وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه ٥ الحجة الاولى ان الصفة المسماة
بالتكوين اما ان تؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان
كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ٥ الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت
قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل ٥ الحجة الثالثة ان
الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرايط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية
فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة
اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض
واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه
السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات تدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير المعقول من كونه قادرا ثم نقول
كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود
بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله اوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا
الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت
ان تفسير الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا ولوجود
الاثر فثبت ان التكوين غير المكون اذا عرفت هذا الاصل فيقول القايلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى
خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تاثير قدرة الله في حصول هذه الاشيا
واما القايلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية
موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح
بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير
كانت الاسما الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلا للفعال صفة اضافية محضة بنا على
ان تكوين الاشيا ليس صفة زايدة اذا عرفت هذا فالمخبر عنه اما ان يكون بمجرد كونه موجدا للنوع الفلاني والمخبر عنه كونه
موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فهاهنا الفاظ يقرب من ان
تكون مترادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشي والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه الفاظ
تشبه متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي
جعله موجدا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد واما المنشي
فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يتكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يتكون دفعة واحدة وهما كالنوعين
تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن ياتي بالفعل على سبيل التكليف واما الخالق
فهو عبارة عن التقدير وهو في خلق الله مرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو
الاحداث دفعة واما البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا
لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم اما الالفاظ الدالة على ايجاد شي بعينه فيكاد
ان تكون غير متناهية ويجب ان يذكر في هذا الباب امثلة فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق
المولم سمي ضارا والمثال الثاني اذا خلق الحيوة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام
سمي برا لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا اقل العطا سمي قابضا واذا كثر سمي باسطا والمثال
الخامس ان جازى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزا سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما والمثال السادس ان
حصل المنع والعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول
ان اقسام مقدورات الله بحسب الانواع والاصناف غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله اسما غير متناهية بحسب هذا

وابه وجودا

الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول هاهنا دقايق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان مقابل الشي تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه
فقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب
من ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير
اما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين ان لا يعزه وبين ان يذله والدقيقة الثانية انه قد يكون الالفاظ
تقرب من ان تكون مترادفة ولكن المتامل التام يدل على الفرق اللطيف وله امثلة المثال الاول الرؤف والرحيم يقرب
من هذا الباب الا ان الرؤف اميل الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع
والنفاع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال
ذلك الخير اليه لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقايق
هذا النوع من الاسما

الباب السادس

في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية، واعلم ان القران مملو منه
وطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عايدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العايدة الى الذات
فهي قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا على ان ذاته
مخالفة لساير الذوات والصفات يعني ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم
يحصل هاهنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقوله وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا
انه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته السلبية الى شي غيره ومنه ايضا قوله لم يلد ولم يولد واما السلوب العايدة الى الصفات
فكل صفة تكون من صفات النقايص فانه يجب تنزيه الله عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد
القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغنا ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من باب اضداد العلم فاقسام
احدها نفي النوم قال تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل
قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره قال
لا يشغله شان عن شان واما السلوب العايدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب والنصب قال
تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج في فعله الى الالات والادوات وتقديم المادة والمدة قال تعالى انما قولنا
لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها انه لا يتفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما امر
الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله
فقير ونحن اغنياء واما السلوب العايدة الى صفة الوحدة فهي مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقران مملو منه واما السلوب
العايدة الى صفة الاستغنا فكقوله وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العايدة الى الافعال فهو انه لا يفعل
كذا وكذا والقران مملو منه احدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب
قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى الكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد
الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يؤذي
من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا بمعاصي المذنبين
قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه فقال لا يسال عما
يفعل وهم يسالون وقال فعال لما يريد وعاشرها انه لا خلف في وعده ووعيده قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا
عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس
ايضا اقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه
ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقايص في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات بعيدة عن

الصفات السلبية

بشيء من صفات النقص فالقدوس سلب عايد الى الذات والسلام سلب عايد الى الصفات وثانيها العفو وهو الذي لا يوجد
له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك
فانه لا يمنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة الالهية
ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش مع الذرة وسادسها الغني ومعناه
كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء
مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه البواقي

الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول **الفصل الاول** في الاسماء
الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم
عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيمة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقال في اخر هذه السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على
كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا
وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر والرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون
واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القران على وجوه مختلفة فالاول المالك قال تعالى
مالك يوم الدين والثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين وقال فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك
القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القران اكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شانا من المالك
الثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك
يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القران
على وجوه مختلفة الاول القوي قال تعالى ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه فالاول اثبات العلم لله تعالى
قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال ان الله عنده علم الساعة الاسم الثاني
العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم وهو كثير في القران الرابع العلام قال تعالى حكاية عن النبي صلى الله عليه وسلم
انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم
تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسرون وما تعلنون
الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك
ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة
التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان افادت المبالغة لكنها يفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعنا
وذلك في حق الله محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبير وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر
اذا عرفت هذا فنقول ورود الخبير في حق الله تعالى كثير في القران وذلك ايضا يدل على العلم والنوع الثالث من الالفاظ الشهود
والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها اما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام
والنوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها ايضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي والنوع الخامس اللطف وقد يراد به
العلم بالدقايق وقد يراد به ايضا المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة **الفصل الثالث** في الاسماء الحاصلة بسبب صفة
الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث
صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظة الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي واذ قال
ربك للملائكة ونظايره كثيرة في القران الثاني صيغة المستقبل الثالث القول قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال ما يبدل القول لدي

اللفظ الثالث لفظ الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران وقال وعد الله حقا انه يبدأ
الخلق ثم يعيده اللفظ الخامس الوحي قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس
كونه تعالى شاكرا للعباد قال تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا **الفصل الرابع** في الارادة وما يقرب منها فاللفظ الاول
الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى
لعباده الكفر وقال لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا
عنه وقال عن موسى عليه السلم وعجلت اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال والله يحب المطهرين
اللفظ الرابع الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهة
عبارة عن ان يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة **الفصل الخامس** في السمع والبصر قال تعالى ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير وقال لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير وقال انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافية **الفصل السادس** في الصفات الاضافية مع
السلبية اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب
فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والكلام فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر
فهو محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلايل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسماء الدالة
على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا
الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون كل ما سواه فالاول سلب
والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم **الفصل السابع** في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية
فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود
لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذا اللفظ
هل يطلق على غير الله تعالى اما كفار قريش فكانوا يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز
وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله ففيه بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل
هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قايمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه
لكان هذا الاسم قايما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة فهل يتناول الصفات القايمة بتلك
الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية
فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزهة عن العلايق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول
السلوب **الفصل الثامن** في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هي من اسماء الذوات او من اسماء الصفات هذا البحث انما يظهر
من المنازعة القايمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا واما ان
يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز كان خارجا عن القسمين فذاك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس
فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج وكل متحيز فهو محتاج فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز
فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ
ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم الحجمية
والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الكبير ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رايت احدا
من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه يقول
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قايما مقام الرداء والعظمة قايمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار
فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام

ان يقولوا في تحريمة الصلوة الله اكبر ولم يقل احد الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث
ان الالفاظ المشتقة من الكبر مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى
اقام كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم
وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم الكبرياء
ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء يستكبره غيره او لا وسواء عرف هذه الصفة احد او لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه
غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله
ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعال ومنها اللفظة
المذكورة عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكروه اردفوا ذلك الذكر بقوله تعالى ومنها في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون
اذا عرفت هذا فالقايلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس
فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة
حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلو على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم
والكبير على وجوه لا يفيد الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك انه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء
في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو
فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة
من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل
التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله سبحانه من باب الاسماء المضمرة

اعلم ان الاسماء المضمرة ثلثة انا وانت وهو واعرف الاسماء الثلثة قولنا انا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل احد
الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه
خطابا للغير يكون دون قوله انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلى من قوله هو فثبت ان اعلى الاقسام
هو قولنا انا واوسطها قوله انت وادناها قوله هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في اول
سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء في القران واولها
في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة المزمل وهو قوله رب المشرق والمغرب
لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون
انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرايل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر
احكام هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان
تلك الكلمة يقتضي اثبات الالهية لذلك القايل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروط بمعرفة قوله
انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لان علم كل احد بذاته المخصوصة اكمل من علم غيره به لا سيما في حق الحق
سبحانه فثبت ان قوله لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت
فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غايبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس صلوات الله عليه عند غيبته
عن جميع حظوظ النفس وهذا يدل على ان الانسان ما لم يصر غايبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة
وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغايبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة
ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات
والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار اخر يصدق
عليه انه غايب وبالعكس وفي هذا قال الشاعر

ايا حاضرا غايبا في الفواد … سلام على الغايب الحاضر

ويحكى ان الشبلي لما قرب وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت ساكنه … فغير محتاج الى السرج
وجهك المامول حجتنا … يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظة هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه
وبعضها لا يمكن ذلك قال مصنف الكتاب رضي الله عنه وانا بتوفيق الله كتبت فيه اسرارا لطيفة الا اني كلما اقابل تلك النكات
المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند
هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول
فيه اسرار ه الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب
الارباب واي مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس
عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغايبين فقال يا هو ه والفايدة الثانية ان هذا اللفظ
كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه ايضا انه اقر بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القايل اذا قال
يا هو فلو حصل في الوجود شيان لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو
فقد حكم على كل شيء ما سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل شيء هالك الا وجهه وهذان المقامان في الفناء
عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو ه والفايدة الثالثة
ان العبد متى ذكر الله من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه الى
طلبها فيكون طالبا للحصة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا ملك فحينئذ يتذكر
ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليه اي لطلب شيء منها وقس عليه ساير الاسماء اما اذا قال يا هو
فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة
عن ذكر غير الله وهناك يحصل النور التام والكشف الكامل ه والفايدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما
صفات الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا
فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا ولا كذا ويعد انواع المعايب والنقصانات
فانه يستوجب الزجر والحجر والتاديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب واما صفات الاكرام
فهي كونه خالقا للمخلوقات مربيا لها على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين الاول لا شك ان كمال الخالق
اعلى واجل من كمال المخلوقين بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات
فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك يقتضي تعريف الكمالات العالية بطريق في غاية
الخسة والدناءة وذلك سوء ادب ه والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة
خبز وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى اخر الخلا الذي لا نهاية
له الى ما في خزاين قدرة الله اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزاين الدنيا فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى
ان يكون سوء ادب فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان هاهنا شيئا يرخص في ذكر هذه
المدايح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى
ان ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وصفات
الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتالف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة
فبعد ذلك يتنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد
يقول لاجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسلب نقايص المخلوقات عنك او باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى
وجلالك اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة يفيد
التيه والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيد على قولي هو
ليكون اقرارا بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة

صوابه لفظ

صوابه امن

الواحد تنبه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه
الاسرار ٥ الفائدة الخامسة في هذا الذكر ان المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله والشوق الى الله اجل المقامات
واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله وذلك لان كلمة هو ضمير الغائبين فالعقل
اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت
بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث ومحجوب بعيوب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا انتبه العقل لهذه
الدقيقة علم ان هذه الدقيقة الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات
غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وعرفان هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة
والاستغنا فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة
هذه المحدثات واعتقد ان تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها
من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا
الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اسهل كان شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ
هو يفيد الشوق الى الله وانما قلنا ان الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالام واللذات متوالية متعاقبة
لان بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتالم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور
وذلك يدل على ان الشوق مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو تورث الشوق الى الله وثبت ان الشوق
الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات ٥
الفائدة السادسة في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات ٥ المقدمة الاولى ان العلم على قسمين
تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما
التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شي او بعدمه اذا عرفت هذا فان التصور
مقام التوحيد واما التصديق فانه مقام التكثير ٥ المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه
وتصور لا يمكنه التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة
استحضار ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه اما القسم الثاني فهو تصور الما
هيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت
بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان
تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه يا هو هذا تصور
محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو
نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات ٥ الفائدة السابعة ان تعريف الشي اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء
الداخلة فيه او بالاجزاء الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف
الشي بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا في
حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور
الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شي منها شيا من احوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف
لخلقه لذاته المخصوصة ولهويته المعينة وما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته
المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق
اليه الا من جهة واحدة وهو ان يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجا انه ربما اشرق ذلك
النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح
الى الحضرة القدسية على رجا انه ربما حصلت له تلك السعادة ٥ الفائدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان

القاهر ذو توقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة
فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جائعا فينسى جوعه وربما كان به الم شديد فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما
راى اباه او ابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال
هو وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان تستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة
فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية معرضا عن الالتفات الى شي سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله
هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجا انه ربما وصل الى تلك الحالة
يسال الكريم ان يسعدنا بها ٥ الفائدة التاسعة من فوائد هذا الذكر العالي روي عن النبي صلعم انه قال من جعل همومه هما واحدا
كفاه الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول همومي في الدنيا والآخرة غير متناهية وحاجاتي التي هي غير
متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر
على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل
همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة ٥ الفائدة العاشرة
ان العقل يمكنه الاستغراق في العلم بشي حالة الاستغراق في العلم بشي اخر فاذا وجه فكره الى شي بقي معزولا عن غيره فكان العبد
يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشي فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فاولى ان اجعل قلبي وفكري
مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب اواظب على قوله يا هو ٥
الفائدة الحادية عشر ان الذكر اشرف المقامات قال صلعم حكاية عن الله اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا
ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه فاذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقير
المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم
كان معناه اكرم واذا قال له يا نفاع كان معناه طلب النفع واذا قال له يا رحمان كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية
مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خاليا عن الاشعار بالسؤال اما اذا كان ما هو خاليا عن الاشعار
بالسؤال والطلب فوجب ان يكون اعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل الشريف بذكر ما رايته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو
الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت ومن لطايف هذا الفصل
ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا هو الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت
هذا الكلام وقررته بالقران والبرهان اما القران فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو ثم قال
بعده كل شي هالك الا وجهه فقوله كل شي هالك معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا اله الا هو
يدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة فاما البرهان فهو ان من الناس من قال تاثير الفاعل ليس في تحقيق
الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الوجود
واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم
تكن مفهوما مغايرا للماهية وللوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد
وان يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والمؤثر
وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان المؤثر يؤثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير
فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل
تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو اي لا تقرر لشي
من الماهيات ولا تحقق لشي من الحقايق الا بتقريره وتحقيقه فثبت انه لا هو الا هو ٥

الباب الثامن

في بقية المباحث عن اسماء الله تعالى وفيه مسايل

المسالة الاولى اختلف العلماء في ان اسما الله توقيفية ام اصطلاحية

قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله الا اذا كان واردا في القران والاحاديث الصحيحة وقال
آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته به فهو جايز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير
والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا
اذا عرفت هذا الفرق فيقال اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القران والخبر واما الصفات فانه لا يتوقف
على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا وفقيها ولا
نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف ه واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد ورد
نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له الا نحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة
فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فالمتيقن هو العلم
الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله محال واما قولنا
ان اليقين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان البين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين امرين
متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احدهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب
سمي ذلك بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك في حق الله محال ه واحتج القايلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله
وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيئا منها لم يرد في القران ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا على
جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال
فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تمسكا بهذه الاية الثالث انه لا فايدة في الالفاظ الا رعاية
المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظة المعينة عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله عليه فحجته ان وضع
الاسم في حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جايز في حقنا من غير منع فكذلك
في حق الباري تعالى **المسلة الثانية** اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد
منها صورا فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزي بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى صلعم اتتخذنا
هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى غضب
الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون فمن قرا عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله والتعجب عبارة
عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها
الحياء قال تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان
القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية مثاله
ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب
عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه **المسلة الثالثة** قرات في
بعض الكتب التذكير ان لله اربعة آلاف اسم الف منها في القران والاخبار الصحيحة والف في التوراة والف في الانجيل
والف في الزبور ويقال الف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا بينا
ان اقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقريره في هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل
يقول كل من كان اطلاعه على اثار حكمة الله في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه على اسماء الله اكثر ووقوفه
على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من انواع الرحمة
والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من اسماء الله الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف
على عدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح
الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فايدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل
واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام

الطبيب فقال له

اسماء الله تعالى اربعة الاف

يتصل بعضو معين اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في موضع معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت
عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الاف تنبيه العقل على ان اقسام حكمة الله في تخليق هذا البدن خارج عن التحديد والاحصاء
والاستقصاء كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم آخر من اسماء الله
ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمايه الحسنى ولصفاته العلى وذكر جالينوس في كتاب منافع اعضاء انه
لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانا تركت كتبته ضنة بها لعزتها فرايت في بعض الليالي كان ملكا نزل
من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم اخفيت حكمتي عن عبادي قال فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت
في شرحه فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله الحسنى **المسلة الرابعة** انا نرى في كتب العزايم اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة
وكان تلك الالفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور
الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فايدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما ان يكون على صفات الله ونعوت
كبريايه واما ان يكون دالة على شيء آخر اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة
على ذكر الله بصفات المدح والثناء فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان احسن احوال تلك الكلمات
ان تكون شيا من جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان تكون هذه الاذكار
المعلومة ادخل في التاثير من قراة تلك المجهولات لكن العاقل ان يقول نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قروا هذه الاذكار
المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهية لم يقو تاثرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسميات
فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التاثير اما اذا قروا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيا وحصلت عندهم اوهام انها كلمات
عالية استولى الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وتوجه الى عالم القدس وحصل
بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير فهذا ما عندي في قراة هذه الرقى المجهولة **المسلة الخامسة** ان بين الخلق وبين اسماء
الله مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية
وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية متفاوتة بالماهية والجوهر فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها متعلقة
ظلمانية بدنية خسيسة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة
الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى هذه الاحوال لازمة
لجواهر النفوس فان كل من راعى احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة
وان الرياضة والمجاهدة لا يقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق
ولا تستولي على الانسان فاما ان تنقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله صلعم الناس معادن كمعادن
الذهب والفضة وبقوله الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله دل على معنى معين
فكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع
به سريعا وسمعت ان الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريد بالاربعين مرة او مرتين بعدد ما يراه مصلحة ثم كان
يقرا عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان راه عديم التاثير عند قراتها عليه قال له اخرج الى السوق
واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان راه متاثرا عند سماع اسم خاص من بين التاثير امره بالمواظبة
على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت
تلك النفوس بتلك الحالة التي يناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا وليكن هاهنا آخر كلامنا
في البحث عن مطلق الاسماء

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسايل **المسلة الاولى**

المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله سبحانه وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين
والفقهاء ويدل عليه وجوه ه الحجة الاولى انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنا كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع
الشركة لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة

فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا
لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله
غير مانع من ان يدخل تحته اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اجمع العلماء على ان قولنا
لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة
الحجة الثانية ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل
ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله
ثم يذكر عقيبه صفات المدايح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك
يدل على قولنا الله اسم علم ۵ فان قيل انه تعالى قال في اول سورة ابرهيم صلعم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات
وما في الارض قلنا ههنا قراتان منهم من قرا الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعله مبتدا فقد اخرجه عن جعله
صفة لما قبله واما من قرا بالجر فهو نظير لمن يقول هذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم
الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك العالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك الفاضل العالم فقيل عقيبه زيد ليصير
هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم ههنا ان يقال اسم العلم صار صفة فكذى في هذه الاية ۵ الحجة الثالثة قوله تعالى
هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم
وكل من اثبت لله اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله ۵ واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه ۵ الحجة الاولى قوله
تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه
لا يجوز ان يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وبهذا الطريق يعترض على قول
النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم ۵ الحجة الثانية ان اسم العلم قايم
مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا في حقه ۵ الحجة الثالثة ان اسم العلم
انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله ممتنعا كان
القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه ۵ والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى ان يقال هو زيد
الذي لا نظير له في العلم والزهد ۵ والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة
فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس ام لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة

المسئلة الثانية

الذين قالوا انه اسم
مشتق ذكروا فيه وجوها الاول ان الاله هو المعبود سوا عبد بحق او بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق
وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم اصولها
وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح
فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعباد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله
فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدرت
عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للمعبودية ليس الا الله تعالى ۵ الفرع الثاني ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب
وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه ۵ الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة ذلك
الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقه هو الثواب وكان الله وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا
جهل عظيم ۵ الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب والخوف من العقاب لم تصح صلاته ۵ الثالث ان من عمل عملا لغرض
آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر
والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله
لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم
بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء

العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا الشرف ۵ الفرع الثالث من الناس من طعن في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه ۵
الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة ۵ الثاني انه تعالى اله الجمادات والبهايم مع ان صدور العبادة منها محال ۵ الثالث
انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة عنهما ۵ الرابع ان المعبود ليس لكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه
معبودا ~~لانه لا معنى لكونه معبودا~~ الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا
تكون الالهية صفة لله تعالى ۵ الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل ۵ الفرع الرابع من الناس من قال الاله ليس عبارة
عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهايم والاطفال
والمجانين وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه قادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان
فسرنا الاله بالتفسير من الاولين لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل ۵ التفسير الثاني الاله مشتق من الهت
الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه ۵ الاول ان الكمال
محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو معدوم والعدم اصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل
الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته ۵ الثاني ان كل
ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل
ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب ان يكون
كذلك في الوجود العقلي فالعقول متوقفة الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان
عليهما التعويل في تفسير قوله الا بذكر الله تطمين القلوب ۵ التفسير الثالث انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان
الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فقد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم
واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية
فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلاجرم كان اله الحق للخلق هو هو وبعبارة اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت
في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت ووصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات
والآخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات ۵ التفسير الرابع لاه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة
المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس
الا هو وايضا فهو مرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بسبب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات
وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان
اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان ينسب الى شيء
مما حصل في عالم المكان ۵ التفسير الخامس اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله
الانسان ويتصوره فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده كذبه نفسه لان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج
اليه محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات
الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا العجز عن درك
الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه ۵ التفسير السادس لاه
يلوه اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة
في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على هذه الجدران غير زايلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقعة على هذه
ذاتية لها الا انا لما شاهدنا الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فايضة
عن قرص الشمس فكذا ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل من جناب قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه كان
يصح على الله الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود
منه لكنه لما كان الطلوع والغروب عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض الناقصين ان هذه الاشيا موجودة بذواتها ولذواتها

فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال بمحجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور لا يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون ٥ التفسير السابع اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل الاشياء الا الله فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الالاء والنعماء اخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في ساير الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه وقت الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب والثالث ان المحسن في الظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق الله في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه ٥ شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاد كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشرا اخرى وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رايناك فعلت ذاك قال فقلت لكنكم ما رايتم اما عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد الينته بنار الخوف عشر سنين ثم شرعت في غسله عن الاوضار والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى بسيف لا اله الا الله فلم اترك حتى يخرج عنه حب الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه محض سر لا اله الا الله ٥ التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل ياله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلايق من كل المضار هو الله لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قاهر العدم بالوجود والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وههنا لطايف وفوايد ٥ الفايدة الاولى عادة المديون انه متى راى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول يا عبادي انتم غرماى بكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل اقول ففروا الى الله فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك ٥ الفايدة الثانية قال صلى الله عليه وسلم ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهايم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين ٥ الفايدة الثالثة قال صلعم ان الله تعالى يقول يوم القيمة للمومنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله قد اوجبت لكم مغفرتي ٥ الفايدة الرابعة قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينشر على بعض عباده يوم القيمة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول الله اتنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله فهل لك عذر في عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف يقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء ٥ الفايدة الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادى عليه فيمن يزيد في يوم صايف شديد الحر فبصرت به امراة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى بطنها ثم القته ظهرها على البطحاء واجلسته في بطنها تقيه الحر وتقول ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل الرسول صلعم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه لابنها قالوا نعم قال ان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة

المسئلة الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون

الاها رحمانا ومرحيانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واتفقوا على ان المراد منه لفظة الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية اما القايلون بان هذه اللفظة اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة الاه فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الالاه فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا بها الالف واللام فقيل الله وانشدوا الحقلة بن ابا رباح يسمعها لاهه الكبار فاخرجه على الاصل والله اعلم المسئلة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكر فيقال اله كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون المسئلة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في ساير اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصية الاولى انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزاين السموات والارض فان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه كما في قوله قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زايدة بدليل سقوطه في التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو وفيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظ الله غير موجودة في ساير الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة اما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لساير الاسماء ٥ الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا ٥ اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون ذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما ان يكون ذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى وانها ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد ٥ واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكساير العلوم والمعارف في الاخرة ٥ واما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا فكالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهموم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شيء من المضار واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى امر لا بد منه في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابد الاباد وكما ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقا اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقا اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالاخرة الى الفناء بعد وجودها ثم وقف على هذه الاحوال يفني ما من الآيات واصلا الى الحيوان والمسموات وكل هذا الامر ان ينكشف لعقلك ان كل ما وجدته و وصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله سبحانه رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس

وبدن وروح وجسد فاما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة
العاقلة وتامل في مراتب المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات
وسوى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل
له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير
المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر لك ان الذي قاله الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك
فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع
العالية والاثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يظهر ويتجلى لك اثر من اثار
كمال رحمته في خلقك وهدايتك فيفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم وقيل هل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله
ثم بتقدير ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره فههنا مقامان المقام الاول في بيان انه لا رحمة الا لله فنقول
الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام منها
جسمانية مثل من اعطى دينارا ليأخذ ثوبا ومنها روحانية وهي اقسام فاحدها انه يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب
الاعانة وثالثها يعطي المال لطلب الثناء الجميل ورابعها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب
وسادسها يعطي ليزيل حب المال عن قلبه وكل هذه الاقسام اعواض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطاء
بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية اما الحق سبحانه فهو كامل لذاته فيستحيل
ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه ⊙ والحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن
لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى
الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم
حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية
في ذلك القلب وما ذاك الا الله سبحانه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله ⊙ الحجة الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة
الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك
البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له من انواع الافات والمخافات
حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله ⊙ المقام الثاني في بيان انه بتقدير
ان تحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه
بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق ⊙ الثاني ان الله اذا
انعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوسل به الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير
الله فاذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل ⊙ الثالث ان المنعم
عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله اولى من عبودية غير الله ⊙ الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل احوالك
فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد ينقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام
عليك في كل الاوقات وبجميع المرادات اما الحق سبحانه فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت بك حاجة
عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل ⊙ الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من
قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله وبتقدير ان يحصل رحمن اخر فرحمة الله اكمل وافضل واعلى واجل

الباب الحادي عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم النكتة الاولى مرض موسى صلى الله عليه وسلم
واشتد وجع بطنه فشكا الى الله فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت اخر فاكل ذلك العشب
فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل فيه

الشفاء وفي المرة الثانية منك الى الكلا فازداد المرض اما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي ⊙ الثانية باتت رابعة ليلة في
في التهجد والصلوة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد
الباب وفعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان ⊙ الثالثة كان
بعض العارفين يرعى غنما وحضرت في قطيع غنمه الذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئب
قال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله ⊙ الرابعة قولنا بسم الله معناه ابدا باسم الله فاسقط منه قولنا ابدا تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك
قلت ابدا باسم الله والمقصود منه التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة
فكانه تعالى في اول كلمة ذكرها لك جعله دليلا على الصفح والاحسان ⊙ الخامسة روي ان فرعون قبل ان ادعى الالهية بنى قصرا
وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وارسل اليه موسى ودعاه فلم ير به اثر الرشد قال الهي كم ادعوه
ولا ارى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان
من كتب هذه الكلمة على باب داره الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى اخره
كيف يكون حاله ⊙ السادسة سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا وقف على باب رفيع فسال شيئا فاعطي
قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس فاخذ يخرب الباب فقيل ولم تفعل قال اما ان تجعلوا الباب لائقا بالعطية او العطية
لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما القيت في اول كتابك على عبادك
صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك ⊙ السابعة الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن
الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره ⊙ الثامنة كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا اشياء من الخيل
والبغال وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت
في عمل فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها ⊙ التاسعة لتجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا يبعد عنه
في الدارين روي عن النبي صلعم انه دفع خاتمه الى ابي بكر وقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه
لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش ذلك فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فراى النبي صلعم فيه لا اله الا
الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزيادة فقال ابو بكر يا رسول الله ما رضيت بان افرق
اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته فخجل ابو بكر فجاء جبريل صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته
انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد
عن اسم الله وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله ⊙ العاشرة ان نوحا صلعم لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها
فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمن صلى الله عليه وسلم نال
مملكة الدنيا والاخرة بقوله انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فانه يملك الدنيا والاخرة ⊙ الحادية
عشر ان قال قائل لم قدم سليمن عليه السلم اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمان ⊙ والجواب من وجوه الاول ان بلقيس لما
وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد عليها طريق ورات الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب
من سليمن فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورات بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله
انه من سليمان كلام بلقيس لا كلام سليمان ⊙ الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتداء بقوله بسم الله
الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب قرات ما في عنوانه فقالت انه من سليمان ثم لما فتحت الكتاب
قرات بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم ⊙ الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان ان يشتم الله اذا نظرت
في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله ليكون الشتم له لا لله تعالى ⊙ الثانية عشر الباء من بسم مشتق من البر فهو البار على المؤمنين
بانواع الكرامات في الدنيا والاخرة واجل بره وكرامته ان يكرمهم يوم القيمة برؤيته ⊙ مرض لبعضهم جار يهودي
قال فدخلت عليه للعيادة وقلت اسلم قال على ماذا قلت من خوف النار وقال لا ابالي بها فقلت للفوز بالجنة فقال لا اريدها
فقلت فماذا تريد قال على ان يريني وجهه الكريم قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك

خطا فأسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك قال
غفر لي وقال أسلمت شوقا إلي ۝ وأما السين فهي مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ۝ وروي
أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة إلى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل هاهنا ونستريح فدخلا وناما
فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد يا رحمن أغثني فسمع المنافق
صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الأول يقول لا تقتله فنظر فلم ير أحدا
فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة
وحل وثاق زيد وقال له أما تعرفني أنا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله أدرك عبدي وفي الثانية
كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت المنافق ۝ وأما الميم فمعناه أن من العرش إلى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي أصاب
الناس قحط على عهد سليمان عليه السلام فأتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بالناس إلى الاستسقاء فخرجوا فإذا سليمان عليه السلام
بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهو يقول اللهم أنا خلق من خلقك ولا غنى بنا عن فضلك قال فصب الله عليهم المطر فقال
سليمان عليه السلام ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم ۝ أما قوله الله فاعلموا أيها الناس إني أقول طول حياتي الله فإذا مت أقول الله
وإذا سئلت في القبر قلت الله وإذا جئت القيامة أقول الله وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا وزن أعمالي قلت الله وإذا
جزت الصراط قلت الله وإذا دخلت الجنة قلت الله وإذا رأيت الله قلت الله ۝ النكتة الثالثة عشر الحكمة في ذكر هذه
الأسماء الثلاثة أن المخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقال
أنا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وأيضا الله هو معطي العطا والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء والرحيم
هو المتجاوز عن الجفا ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك ولو علمته المرأة لجعلتك ولو علمته
الأمة لأتاه مت على فرار ولو علمه الجار لسعى في تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستر بكرمي لتعلم أني إله كريم ۝ النكتة
الرابعة عشر الله يوجب الولاية قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال تعالى إن الذين آمنوا
وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم رحمته وكان بالمؤمنين رحيما ۝ الخامسة عشر قال صلعم من رفع قرطاسا
من الأرض فيه بسم الله الرحمن الرحيم إجلالا لله تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وإن كانا مشركين ۝
وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة ۝ وعن أبي هريرة أنه صلعم قال يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله فإن حفظتك
لا تستريح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ وإذا غشيت أهلك فقل بسم الله فإن حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل
من الجنابة فإن حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد أنفاس أعقابه إن كان له
عقب حتى لا يبقى منهم أحد يا أبا هريرة إذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك من الحسنات بعدد كل خطوة وإذا ركبت سفينة
فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها ۝ وعن أنس أن رسول الله صلعم قال ستر ما بين أعين الجن وعورات
بني آدم إذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم ۝ الإشارة فيه إذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا
أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى ۝ السادسة عشر كتب قيصر إلى عمر رضي الله عنه أن بي صداعا لا يسكن
فابعث إلي دواء فبعث إليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه سكن صداعه وإذا رفعها من رأسه عاوده الصداع فتعجب
منه ففتش عن القلنسوة فإذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم ۝ السابعة عشر قال صلعم من توضأ ولم يذكر
اسم الله كان طهورا لتلك الأعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله كان طهورا لجميع بدنه فإذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن
فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة ۝ الثامنة عشر طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد
وقال إنك تدعي الإسلام فأرنا آية لنسلم فقال ايتوني بالسم القاتل فأتي بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم
وأكل الكل وقام سالما بإذن الله تعالى فقال المجوس هذا دين حق ۝ التاسعة عشر مر عيسى صلعم على قبر فرأى ملائكة
العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى
ودعا الله فأوحى الله إليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى

فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته إلى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن
الأرض وولده يذكر اسمي على ظهر الأرض ۝ النكتة العشرون سئلت عمرة الغنوي غانية وكانت من عباد العارفات من الحكمة في
أن الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت لأن التسمية اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب ۝
الحادية والعشرون قيل في قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحسراته والقيامة وظلماته والميزان
ودرجاته وقراءة الكتب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته ۝ الثانية والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم
وأوصى أن يجعل في كفنه فقيل له أي فائدة لك فيه قال أقول يوم القيامة إلهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم
فعاملني بعنوان كتابك ۝ الثالثة والعشرون قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان إحداهما أن الزبانية
تسعة عشر فالله تعالى يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة أربعة وعشرين ساعة ثم فرض
خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر ۝ الرابعة
والعشرون لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم تكتب في أولها بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال
عند الذبح بسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما ذكر تعالى
هذه الكلمة كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وإنما خلقك للرحمة
والفضل والإحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة

وفي ذكر أسماء هذه السورة وفيه أبواب الأول
اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الأسماء يدل على شرف المسمى فالأول فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لأنه
يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلوة وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره وقيل لأنها
أول سورة نزلت من السماء ۝ والثاني سورة الحمد والسبب أن أولها لفظ الحمد ۝ والثالث أم القرآن والسبب فيه وجوه الأول
أن أم الشيء أصله والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة الإلهيات والمعاد والنبوات وإثبات القضاء والقدر لله وقوله
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الإلهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله إياك نعبد وإياك نستعين
يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين يدل أيضا على إثبات قضاء الله وعلى النبوات وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الأعظم
من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن ۝ السبب الثاني لهذا الاسم أن حاصل
جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة إما الثناء على الله باللسان وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة وإما طلب المكاشفات
والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله إياك نعبد وإياك نستعين اشتغال
بالخدمة والعبودية إلا أن الابتداء وقع بقوله إياك نعبد وهو إشارة إلى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال وإياك نستعين
وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله وأما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات
والمشاهدات وأنواع الهدايات ۝ السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأم الكتاب أن المقصود من جميع العلوم إما معرفة
عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على أنه هو الإله المستولي
على كل أحوال الدنيا والآخرة ثم من قوله إياك نعبد وإياك نستعين إلى آخر السورة يدل على ذلة العبودية فإنه يدل على أن
العبد لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بإعانة الله تعالى وهدايته ۝ السبب الرابع أن
العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الأصول وإما علم أحكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع وإما تصفية
الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة وهذه السورة مشتملة
على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إشارة إلى علم الأصول
لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجري مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه ربا
للعالمين وقوله الحمد لله إشارة إلى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل
المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القوة وهو قوله مالك يوم الدين حيث

لا تهمل أمر المظلومين بل يستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات
وهو علم الأصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله إياك نعبد ثم مزجه أيضاً بعلم الأصول
مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل إلا بإعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي
على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة أولها حصول هذا النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها أن تتجلى
له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالحلايا القدسية والجواذب الإلهية حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا
المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم وثالثها أن تبقى مصونة معصومة عن
أوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم ومن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه السورة مشتملة
على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب فلهذا السبب سميت بأم الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس
والمنافع ٥ السبب الخامس قال الثعلبي سمعت أبا القسم بن حبيب قال سمعته أبا بكر القفال قال سمعت أبا بكر بن دريد
يقول الأم في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا بعد ألفتهم شلالا ٥
فسميت هذه السورة بأم القرآن لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية والعرب تسمي الأرض
أماً لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم ولأنه يقال أم فلان فلاناً إذا قصده ٥ الاسم الرابع من أسماء هذه السورة السبع المثاني
قال تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وفي وجوه ٥ الأول أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد ٥ الثاني
أنها سميت مثاني لأنها تثنى في كل ركعة من الصلوة ٥ الثالث سميت مثاني لأنها مستثناة من سائر الأمم قال صلعم والذي نفسي
بيده ما أنزلت في التورية ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وإنها السبع المثاني والقرآن العظيم ٥
الرابع سميت مثاني لأنها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن
الخامس آياتها سبع وأبواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عليه الأبواب السبعة والدليل عليه ما روي أن جبريل صلعم قال
للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة أمنت قال لم يا جبريل قال لأن الله تعالى قال وإن جهنم لموعدهم أجمعين
لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم فتمر أمتك عليها سالمين ٥
السادس سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم تثنى بسورة أخرى ٥ السابع سميت مثاني لأنها أثنية على الله ومدائح له واعلم أنا قد بالغنا
في تفسير كونها سبعاً من المثاني في سورة الحجر ٥ الاسم الخامس الوافية كان سفين بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها أنها
لا تقبل التنصيف ألا ترى أن كل سورة من سور القرآن لو قرئ نصفها في كل ركعة والنصف الباقي منها في ركعة أخرى لجاز وهذا التنصيف
غير جائز في هذه السورة ٥ الاسم السادس الكافية سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها وأما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن
عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أم القرآن عوض من غيرها وليس غيرها عوضاً منها ٥ الاسم السابع الأساس
وفيه وجوه الأول أنه أول سور القرآن فهو كالأساس الثاني أنه مشتمل على أشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الأساس الثالث
أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الإيمان والصلاة لا تتم إلا بها ٥ الاسم الثامن
الشفاء عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ بعضهم
هذه السورة في أذنه فبرئ فذكروه للرسول صلى الله عليه وسلم فقال هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء وأقول الأمراض منها روحانية
ومنها جسمانية والدليل عليه أنه تعالى سمى الكفر مرضاً فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الأصول والفروع
والمكاشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة ٥ الاسم التاسع الصلاة قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى
قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة ٥ الاسم العاشر السؤال روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة
سبحانه أنه قال من شغله ذكري عن سؤالي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين وقد فعل الخليل صلعم ذلك حيث قال الذي خلقني
فهو يهدين إلى أن قال رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين ففي هذه السورة أيضاً وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه وهو
إلى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله اهدنا الصراط
المستقيم وهذا يدل على أن أكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو أيضاً يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعمة لأنه تعالى

ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة ٥ الاسم الحادي عشر سورة الشكر وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل
والكرم والإحسان ٥ الاسم الثاني عشر سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه
الأسماء والله أعلم ٥ **الباب الثاني** في فضائل هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في كيفية
نزول هذه السورة ثلاثة أقوال الأول أنها مكية روى الثعلبي بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلم أنه قال نزلت فاتحة
الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه أكثر العلماء وروى أيضاً بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال أول
ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر إلى خديجة قال لقد خشيت أن يكون خالطني
شيء فقالت وما ذاك قال إني إذا خلوت سمعت النداء فاقرأ ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة
إذا أتاك النداء فاثبت له فأتاه جبريل صلى الله عليه وسلم فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبإسناده عن أبي صالح عن
ابن عباس قال قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك ٥ والقول الثاني أنها نزلت بالمدينة
وروى الثعلبي بإسناده عن مجاهد أنه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد
لأن العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه ٥ الأول أن سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني
وهو الفاتحة وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم ٥ الثاني أنه يبعد أن يقال إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة
بلا فاتحة الكتاب ٥ القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكية مدنية
ولهذا السبب سماها الله بالمثاني لأنه ثنى إنزالها وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها **المسألة الثانية** في بيان فضلها عن أبي
سعيد الخدري عن النبي صلعم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ٥ وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلعم إن القوم ليبعث الله
عليهم عذاباً حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى ويرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة ٥
وعن الحسن قال أنزل الله مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في الأربعة وهي التورية والإنجيل والزبور والفرقان ثم أودع
علوم هذه الأربعة في الفرقان ثم أودع علوم القرآن في المفصل ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير
جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التورية والإنجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب
الإلهية إما علم الأصول أو علم الفروع أو المكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت
المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية ٥ **المسألة الثالثة** قالوا هذه السورة
لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة
بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً والجيم أول حروف اسم جهنم قال
تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس وأسقط الخاء لأنه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه وقال تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الزاي والشين لأنه أول حروف الزفير والشهيق
قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وأيضاً الزاي يدل على الزقوم قال تعالى إن شجرة الزقوم طعام الأثيم والشين يدل على الشقاوة
قال تعالى فأما الذين شقوا ففي النار وأسقط الظاء لقوله تعالى انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وأيضاً
يدل على لظى قال تعالى كلا إنها لظى وأسقط الفاء لأنه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وأيضاً قال لا تفتروا على الله
كذباً فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فإن قالوا لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعاً من العذاب فلا
تبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم إنه تعالى
أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيهاً على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف
حقائقها صار آمناً من الدركات السبع في جهنم والله أعلم **الباب الثالث** في الأسرار العقلية المستنبطة
من هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى لما قال الحمد لله مبني على أمرين أحدهما وجود الإله والثاني
كونه مستحقاً للحمد فما الدليل على أنه يستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب
عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الأول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك

يوم الدين ٥ اما تقرير الجواب الاول ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان علمنا بوجود الشي اما ان يكون ضروريا او
نظريا لا جايز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي ان يكون نظريا
والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين
والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان يحتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان
قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطايف ٥ اللطيفة الاولى ان العالمين
اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقايه فكان
هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله
الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ٥ اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق
العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها
لكن اختلفوا في انها حال بقايها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشي حال بقايه يستغني عن السبب والمربي هو القايم
بابقاء الشي واصلاح حاله حال بقايه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه سبحانه في حال بقايها والمقصود
ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقايها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه
سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله فانه لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقايه ٥ واللطيفة الثالثة كالجداول
المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعا بعد هذه
السورة بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور
هاهنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام
ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في اول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين
وتقريبا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقايه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى اما لا يلزم
من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي حال بقايه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في اول سورة الانعام يجري
مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا
اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين
ويدخل فيه التربية الروحانية للملايكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان
المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكره في اول الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله الحمد لله الذي له ما في
السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة
في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها سورة فاطر وهو
قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه
السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين
ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور واما في سورة الملايكة
فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا الملايكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض
جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملايكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة
ولطايف غالية الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين
فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم **المسئلة الثانية** ان هذه
الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا
ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان والمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ

الممتد

الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للمكان والزمان
وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت
ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك فلو كانت ذاته قبل حصول الفضاء في جزء
من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار
المسئلة الثالثة هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما يقول النصارى والحلولية لانه لما كان ربا
للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل
محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل **المسئلة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات
بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شي من افعاله الحمد والثنا والتعظيم الا ترى ان الانسان
اذا انتفع بسخونة النار او برودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد
ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثنا ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الاثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا
حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا
للحمد **المسئلة الخامسة** لما خلق العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى
والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل
على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية العلم والحكمة واما السوال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول
بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثنا والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا
الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في العقوبة والالم والمكاره
فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله تعالى وتكوينه وايجاده فكان رحمانا
رحيما وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان تكون من العباد او من الله فان كان من العباد فالله سبحانه وعد
بانه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كان من الله فالله وعدنا بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما انزله بعباده
في الدنيا من المكروهات والمخافات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثنا الذي لا غاية
له فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل
وجود كلام افضل منه ٥ واعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية
واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلاجرم
كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال هو ان يكون
الجسد آتيا باعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا
على العبادات وهذه اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا
يظهر له شي من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته
وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشي من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله واياك
نستعين ثم اذا جاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية لا تحصل الا من الله وانوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله
وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطايف ٥ اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو
الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن
توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه
والتعطيل الثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر فهما طرفان
معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله واما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال

الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية
وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية
فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط
الذين فسدت قلوبهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم النظرية
حتى ضلوا عن العقايد الحقية والمعارف اليقينية ٥ واللطيفة الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر
عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا
اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغلاط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم
غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلابد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل
ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان
ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم المسألة الثانية
في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة من الخير والشر والمحبوب والمكروه
وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان
الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها
دايما في التغيرات والانتقال من احوال الى احوال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات وهو السلامة والكرامة والراحة
والبهجة واما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت
هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي حدوث امر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب
فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة
السليمة تشهد بان كل شي وجد بعد العدم فانه لابد له من سبب وكذلك انا اذا سمعنا ان بيتا حدث بعد ما لم
يكن فان صريح العقل شاهد بانه لابد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انسانا شككنا فيه لم نتشكك فلا
بد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل
على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا لانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات
هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب افعاله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان
مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان موجب حمد الله وثنايه حاضرا
في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام اخر اعلى واعظم من الاول
وكانه قيل لا ينبغي ان تعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله لكل العالمين وذلك لانك انما حكمت
بافتقار نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قايمة في كل العالمين فانها
محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قايمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة
وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها للسموات والارضين ومدبرا لكل الخلايق اجمعين
ولما قرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي
والسموات والكواكب لابد وان يكون قادرا على اماتتها ولابد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية
العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اني مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق اتوسل
اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت عظيم القدرة
والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحيوة فلا
اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت
الواحد بالا نهاية له من الخيرات وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما فرغ من امر الربوبية

بهذا الطريق امر بثلثة اشيا اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد وثانيها مقام
الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شي من الاعمال
الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وثالثها انه يغيب عن عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله فحينئذ يقول
اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحدة يكون اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب
واحد فحينئذ ان علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة
الى طلب المكاشفات الروحانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية
بما لا يفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بينا ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد
بينا ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين
وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلثة وكملت هذه المقامات الثلثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول
عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستعداد بالاتصال باخوان الصفا والاستكمال
بسبب التباعد عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية المسألة الثالثة في تقرير مشرع
اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم
عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الافات والمخافات الا بواسطة اسباب
معينة ولما كان جذب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات وكان استقراء احوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر
الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى
سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الامير
والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشيا شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم
الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان حب التشبه غالب على طباع الخلق اما الاول
فكل من واظب على صناعة من الصنايع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما
كانت المواظبة عليها اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق
وما ذاك الا ان الارواح جبلت على حب المحاكاة واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء احوال الدنيا يوجب تعلق القلب
بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار وبينا انه كلما كانت مواظبة الانسان عليها
اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه
الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها ان
الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان
هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه ان يتامل في هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولي
على العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا
فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما تهيات له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة
لاجل قسمة وقضاء حكيم على امر لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخرى من الاعتبارات تعاضدها
وتقويها فعند حضور هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى
مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كل ما وصل
اليه نفع وخير قال هو النافع وكل ما وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله ولا يتوجه قلبه
في طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والثنا كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل
العبد على ان احوال هذا العالم لا ينتظم الا بتدبير واسم ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير ويعلم انه لا ينتظم حال من احوال
العالم الاكبر الا بتدبير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتامل في احوال العالم الاسفل واحوال العالم الاعلى فيشاهد

ان العالمين منظومة على الوصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فهي الذوات ناطقة بالاقرار بجلال
رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه الدنيا انما تهيات برحمة الله وفضله
واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه يقال مالك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بانه هو
الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته
عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ
من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشتغلا بخدمة الامير
والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الآن فلا اعبد
احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات اولى فيقول واياك
نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما الآن فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب الجاه والمال اللذين هما
على شفا حفرة الانقراض والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب الارض والسماء اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا
فريقان احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله والفرقة الثانية الذين
يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني من زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم
بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة
هذه الفرقة لا يغني الا الخسار والضلال كما قال ابرهيم صلى الله عليه وسلم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ٥ ٥ ٥ ٥

الباب الرابع في المسايل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراة
واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح انها لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في بيان ان قراة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان
اصل القراة واجب ونزيد هاهنا وجوها الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر والمراد بالقران
القراة والتقدير اقم قراة الفجر وظاهر الامر الوجوب ٥ الثاني عن ابي الدرداء ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال افي الصلاة
قراءة فقال نعم فقال السايل وجبت واقر النبي صلعم ذلك الرجل على قوله وجبت ٥ الثالث عن ابن مسعود ان النبي صلعم سئل انقرا
في الصلوة فقال صلعم اتكون صلاة بغير قراءة فهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني ٥ حجة الاصم قوله صلعم
صلوا كما رايتموني اصلي جعل الصلوة من الاشياء المرئية والقراة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة ٥ والجواب ان الرؤية
اذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي قراة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك منها
حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا تجب قراة الفاتحة لنا وجوه الاول انه صلعم واظب
طول عمره على قراة الفاتحة في الصلوة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله
فاتبعوني يحببكم الله ويا للعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد روي انه صلعم مسح على ناصيته فجعل ذلك
القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة وهاهنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه صلى الله عليه وسلم واظب طول عمره على قراة الفاتحة ثم قال
ان صحة الصلوة غير موقوفة عليها وهذا من العجايب ٥ الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة لفظة مفردة محلاة
بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله صلعم
ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلوة امرا بقراة الفاتحة وظاهر الامر الوجوب ثم ان
هذه اللفظة تكررت في القران اكثر من مايه مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراة الفاتحة في الصلوة ٥ الحجة الثالثة ان
الخلفاء الراشدين واظبوا على قراتها طول العمر ويدل عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما
كانوا يستفتحون القراة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي ولقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في مسله طلاق الفار باثر عثمان مع ان عبد
الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القران ايضا يوجب عدم الارث فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق
على وجوب قراة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القران والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت في انه هل

يجب قراة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرا الفاتحة في الصلاة اذا
ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرا الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا يجب قراءتها قراوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم
يحصل الاجماع على وجوب قراتها فنقول اعمال الجوارح غير واعمال القلوب غير ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراة
فمن لم يات بالقراة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل فيدخل تحت الوعيد فهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير
هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب ٥ الحجة الخامسة الحديث المشهور وهو انه سبحانه قال قسمت الصلوة بيني وبين
عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى آخر الحديث وجه الاستدلال ان الله تعالى
حكم على كل الصلوة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول
الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة
من لوازم الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراة الفاتحة شرط لصحة الصلاة ٥ الحجة السادسة قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى
من صرفه الى الكمال ٥ والجواب من وجوه الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل
على الصلوة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير
فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره ٥ الثاني ان لا نسلم ان قراة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراة
الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال
حرف النفي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة وهذا هو اول المسلة فثبت ان قولنا يمكن
اجراء هذا اللفظ على ظاهره ٥ الثالث هب انه لا يمكن اجراء هذه اللفظة على ظاهرها الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل
بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا
فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا
لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى ٥ الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل
بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة راجح والثالث ان هذا احوط ٥ الحجة السابعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال كل صلاة لم يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز لان التكليف
بالصلوة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان
وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد
قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج
عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام ٥ الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن
ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب ٥ الحجة التاسعة روى
رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال صلعم
اذا توجهت الى القبلة فكبر ثم اقرا بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلاة فكلما
ذكره الرسول صلعم وجب ان يكون من الصلاة فلما ذكر قراة الفاتحة وجب ان يكون قراة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة ٥ الحجة
العاشرة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم بسورة ليست في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال
ما تقرؤن في صلاتك قال الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه صلعم لما قال ما تقرؤن في صلاتكم فقالوا الحمد لله رب العالمين
وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم ٥ الحجة الحادية عشر
التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجه الدليل ان قوله فاقرؤا امر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراة ما تيسر
من القران واجبة فيقول المراد بما تيسر من القران اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة او المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها

والاول يقتضي ان يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان يكون قراة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل
بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراة الفاتحة وبين قراة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان
قراة الفاتحة اولى من قراة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلاة بدون قراة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل
لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراة الفاتحة قراة ما تيسر من القران لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين
فهي متيسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل ٥ الحجة الثانية عشر
الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقا خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بها بالصلاة المشتملة على قراة الفاتحة لان
الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلاة مع قراة هذه السورة اكمل
من الصلاة الخالية عن قراة هذه السورة فعند عدم قراة هذه السورة وجب البقا على الاصل ٥ الحجة الثالثة عشر قراة
الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا
الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل فاعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا
فيتقابل هذان الفران واما ما في العمل فان القراة لا توجب الخوف اما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل ٥ الحجة
الرابعة عشر لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جايزة لما كانت الصلاة بالفاتحة جايزة ولما كانت الصلاة بالفاتحة اولى لان المواظبة
على قراة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جايز لكنهم اجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلاة بغير
هذه السورة غير جايزة ٥ الحجة الخامسة عشر اجمعنا على انه يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراة
الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط ٥ الحجة السادسة عشر الاصل بقا التكليف فالقول بان الصلاة بدون قراة
الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او بالقياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى
فاقروا ما تيسر من القران وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلاة وفي مثل هذه
الصورة يجب ترك القياس ٥ الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي صلعم واظب على القراة طول عمره فحينئذ يكون
قراة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله صلعم اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله صلعم واحسن الهدي هدي
محمد وشر الامور محدثاتها ٥ الحجة الثامنة عشر الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان تتساويا في الفضيلة
او الصلاة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه صلعم واظب على الصلوة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلاة
بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزايدة من غير جابر فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه يقبح في العرف فيكون
قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران واما الخبر
فما روى ابو عثمن النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلاة الا بقراة ولو بفاتحة
الكتاب ٥ والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من اقوى الدلايل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة
انه قال امرني رسول الله صلعم ان اخرج وانادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله لا صلاة
الا بقراة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى المسئلة الثالثة لما كان قول ابو حنيفة واصحابه
ان قراة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراة فقال ابو حنيفة اذا قرا اية واحدة كفت مثل قوله
الرحمن الطور ومدهامتان وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراة ثلث ايات او اية واحدة طويلة مثل اية الدين
المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة وتجب قراتها مع الفاتحة
وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القران الا في سورة النمل ولا يقرا لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه
يقراها واما ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها اية من اول السورة
ام لا قال يعلى سالت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قلت فلم تسر قال فلم يجبني وقال
الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها المتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض الفقهاء

حنفية توقع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات ان التسمية من القران او ليست منه امر عظيم فالاولى
السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة يشتمل على مسايل ثلاث احدها ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر
والاخبار الاحاد او ليست من المسايل الاجتهادية بل هي من المسايل القطعية وثانيها ان تقدير انها من المسايل الاجتهادية فما الحق فيها وثالثها
الكلام في انها تقرا بالاعلان او بالاسرار فلنتكلم في هذه المسايل الثلاث المسئلة الخامسة في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسايل القطعية
زعم القاضي ابو بكر انها من المسايل القطعية قال والخطا فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت
من القران لكان طريق اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القران لحصل العلم الضروري بانها
من القران ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات
القران لخرج القران عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعا الروافض ان القران دخله الزيادة والنقصان
والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال نفي التسمية من القران ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى
الخلاف وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القران ظنيا ثم اورد على نفسه سوالا وهو انه لو قال قايل ليس من القران عدم فلا حاجة في اثبات
هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم اما قولنا انه قران فهو ثبوت ولا بد فيه من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان
كون التسمية مكتوبة بخط القران يوهم كونها من القران فهاهنا لا يمكننا الحكم بانها ليست من القران الا بدليل منفصل وحينئذ يعود
التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا اخر ما قيل في
هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله على محمد صلعم وبانه مثبت في المصحف بخط القران
وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القران او ليس من القران فايدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القران مثل انه
هل يجب قراتها في الصلوة ام لا وهل يجوز للجنب قراتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما
رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القران الا ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام امور اجتهادية ظهر
ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القران وانها اية من الفاتحة قال قراء
المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن
المبارك والثوري ويدل عليه وجوه ٥ الحجة الاولى روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة
انها قالت قرا رسول الله صلعم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد
واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وهذا نص صريح ٥
الحجة الثانية روى سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم ٥
الحجة الثالثة روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابن ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم الا اخبرك باية لم ينزل على احد بعد سليمن
بن داود غيري فقلت بلى فقال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على
ان التسمية من القران ٥ الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلعم قال له كيف
تقول اذا قمت الى الصلاة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده عن ام سلمة ان النبي صلعم
كان يقرا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة يقرا بسم الله
الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا
من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة انه قال اذا قراتم ام القران
فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال يقول الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله
هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع النبي
صلعم في المسجد والنبي يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلعم ذلك فقال

له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد قطع عليه
صلوته فانه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك اية منها فقد بطلت صلاته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث عن تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي ٥ الحجة الخامسة
قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان يكون اية منها بيان الاول قوله تعالى اقرا باسم ربك ولا يجوز
ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله فايدة واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرا مفتتحا باسم
ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلوة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل ٥
الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القران وكل ما ليس من القران فانه غير مكتوب بخط القران الا ترى انهم منعوا من كتبة
اسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا من ان يختلط بالقران ما ليس منه فلو لم تكن
التسمية من القران لما كتبوها بخط القران ولما اجمعوا على كتبتها بخط القران علمنا انها من القران ٥ الحجة السابعة اجمع المسلمون
على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله ولهذا السبب حكينا ان تعلق لما اورد
هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القران ولكنها ليست اية من سورة الفاتحة بل
المقصود من تنزيلها الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي ٥ الحجة الثامنة اطبق الاكثرون
على ان سورة الفاتحة سبع ايات الا ان الشافعي قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية وقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين اية واحدة واما ابو حنيفة فانه قال بسم الله ليس اية منها لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين اية اخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الايات لا تكون سبعا
الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية منها تامة ٥ الحجة التاسعة ان يقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب
كونها اية منها بيان الاول ان ابا حنيفة يسلم ان قراءتها افضل لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه
لا قايل بالفرق ٥ الحجة العاشرة قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة
فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بترا ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره
في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول صلعم فقال ان شانيك هو الابتر فلزم ان يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
يكون في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها ٥
الحجة الحادية عشر ما روي ان النبي صلعم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلعم في قوله
وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست اية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
بل بعض اية فلا بد وان يكون اية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه اية تامة في اول سورة الفاتحة ٥ الحجة الثانية
عشر ان معوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرا ام القران ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه
المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القران فاعاد معوية الصلاة وقرا بسم الله
الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انه من القران ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها ٥ الحجة الثالثة
عشر ان سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام كانوا عند الشروع في اعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله فوجب ان يجب على رسولنا ذلك
واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت ايضا في حقنا واذا ثبت هذا الوجوب في حقنا ثبت انه اية من سورة الفاتحة اما
المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا صلعم لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وان سليمن لما كتب
الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمن قدم اسم نفسه
على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر كذلك وذلك لان الطير اتى بكتاب سليمن ووضعه على صدر بلقيس وكانت المراة
في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك
الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمن فلما اخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمن فلما فتحت الكتاب رات التسمية مكتوبة
وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام كلما شرعوا في عمل من اعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله والمقدمة الثانية

انه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب ان يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا ثبت وجوب
قراءته علينا ثبت انه اية من الفاتحة لانه لا قايل بالفرق ٥ الحجة الرابعة عشر انه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات
لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره
وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
سابقة على سائر الاذكار والقراءات واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله
صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قايل بالفرق ٥ الحجة الخامسة
عشر ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه من القران في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القران فوجب ان يكون من القران كما انا لما
راينا قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان وقوله ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القران بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل
من القران ٥ الحجة السادسة عشر روي انه صلعم كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا
فيها بسم الله مجريها ومرسيها فكتب بسم الله فنزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله تعالى انه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها ٥ وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت
في القران فوجب الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز
اخراج سائر الايات كذلك وذلك يوجب الطعن العظيم في القران ٥ الحجة السابعة عشر قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى
كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلعم وكان صلعم يامر بكتبته بخط المصحف في المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل هو من القران يرجع
الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير
اليه لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون باشياء الاول تعلقوا بخبر ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم
يقول الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا
بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه صلعم لم يذكر التسمية ولو كانت اية من الفاتحة لذكرها والثاني
انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا التسمية ليست
اية من الفاتحة سبع ايات فيجب ان يكون فيها لله ثلاث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلث ايات ونصف
وهي من قوله تعالى واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل لله اربع ايات ونصف وللعبد
ايتان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور ٥ الحجة الثانية روت عايشة ان التسمية ليست اية من سورة الفاتحة ٥ الحجة
الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب
عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر
هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية
الاثبات مقدمة على رواية النفي الثاني روى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان
رسول الله صلعم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله عز وجل مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا
فنقول قوله مالك يوم الدين هو ايضا بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلثة قبلها وثلثة بعدها
وانما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية اية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه ٥ الثالث ان لفظ النصف كما يحتمل
النصف في المعنى قال صلعم الفرايض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان
وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون ٥ الرابع ان دلايلنا
في ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة
ام لا لكن المقصود منه بيان شي اخر فكان دلايلنا اقوى واظهر ٥ الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط ٥ والجواب
عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي يحتمل لعل عايشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرا فلان الحمد لله الذي

صوابه يرجع

النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمله

ولا يلينا

خلق السموات والمراد انه قرأ هذه السورة فحكى ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سياتي بعد ذلك ○ والجواب عن الحجة الثالثة
ان التكرير لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كونه رحمانا رحيما من اعظم المهمات والله اعلم **المسألة السابعة** في بيان عدد ايات
هذه السورة رايت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان ايات فاما الرواية المشهورة
التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول
الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية تامة واما
ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه لمقاطع الايات
المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القران على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة
كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء اية
فقد جعلنا اول الاية غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد
وكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى
اخر السورة اية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى عنه كلاما واحدا واية واحدة وذلك اقرب
الى الدليل الثالث ان المبدل منه في حكم المحذوف فيكون تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من
انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل
عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه قد انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب
عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب
عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن
الرحيم اية ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام
تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة وانا بينا ان مجرد قوله
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح
قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق **المسألة الثامنة** ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي
في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من اوايل سائر السور واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قران من ساير
السور وجعلوا القولين في انها هل هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية وقال بعض الحنفية ان الشافعي
خالف الاجماع في هذه المسألة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله اية من اوايل ساير السور دليلنا ان بسم الله مكتوب في اوايل
السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلعم قال في سورة الملك انها ثلثون اية
وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية اية من هذه
السور ○ والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده اية واحدة فهذا الاشكال زايل فان قالوا لما اعترفتم بانها اية تامة
من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض اية من ساير السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين
اية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث
ايات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلث ايات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السوال
المسألة التاسعة يروى عن احمد بن حنبل انه قال التسمية اية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال
انها اية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست اية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة
اما ان تكون بتمامها سرية او جهرية فاما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا
كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية ○ الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله وذكر
له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان

مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا
كان المفتخر باسمه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان ذكر الله اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ○
الحجة الثالثة هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل
فيكون في الشرع كذلك لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون
عيبا ونقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل
اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال صلعم طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله تعالى
وكان علي بن ابي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب
نقل ان عليا عليه السلام كان مذهبه الجهر بقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة
في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين ○ الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلاة اين بسم الله الرحمن
الرحيم اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معوية كان سلطانا عظيم القوة
شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار
الانكار عليه بسبب ترك التسمية ○ الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم يجهر في
الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب
كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله صلعم اللهم ادر الحق مع علي
حيث دار ○ الحجة السادسة ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في
الطاعات او ما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة تنبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على
طاعة الله الا بتوفيق الله وتنبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود
من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية
دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار
هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر
كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة ○ واحتج المخالف بوجوه ○ الحجة الاولى روى البخاري باسناده عن انس انه قال
صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر
في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة
فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم ○ الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم
فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمن فابتدوا القراءة بالحمد لله رب
العالمين فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله بالخلفاء الثلثة ولم يذكرا عليا وذلك
يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر به ○ الحجة الثالثة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله
فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه قال الشيخ ابو حامد
الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات احديها قوله صليت خلف رسول الله
صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمن فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاثة تقوي قول الحنفية وثلاثة اخرى تناقض قولهم احديها
ما ذكرنا ان انسا روى ان معوية لما ترك بسم الله في الصلاة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر
بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلعم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن
الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسألة فثبت ان الرواية عن انس في هذه

المسئلة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلايل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا عليه السلام
كان مبالغا في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي بن ابي طالب فلعل انسانا
خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن
المغفل وبين قول علي بن ابي طالب الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسئلة ثم نقول هب انه
حصل التعارض بين دلايلكم ودلايلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخباركم انس وابن المغفل وراوي
قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهولاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلعم من انس والمغفل ٥
والثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه
لفظ رسول الله صلعم قال ان القياس بخلافه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل باطراف ان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفايها
فلاي سبب رجح قوله انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلعم كان يقدم الاكابر
على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو
الدرجة من انس والمغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلعم وكان انس والمغفل
يقفان بالبعد منه وايضا انه صلعم ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان
اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون
علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله وان انسا والمغفل ما سمعاه ٥ الرابع قال الشافعي لعل
المراد من قول انس كان رسول الله صلعم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من
السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فنجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث
المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس ان الجهر كيفية ثبوتية والاخفا
عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية ٥ السابع ان الدلايل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه
فقد تمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر
اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى **المسئلة العاشرة**
في تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلوات الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء
يخالفونهم فيه ٥ الفرع الثاني الذين قالوا التسمية ليست اية من اوايل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة
وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القران وهولاء فريقان منهم من قال انما كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار
الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها
ابدا والقول الثاني انها من القران وقد انزلها الله تعالى ولكنها آية مستقلة بنفسها وليست اية من السورة وهولاء ايضا فريقان
منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة
والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القران ما روي عن ام سلمة ان النبي صلعم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة
وعن ابرهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القران فقال سبحان الله
ما اجرا هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلعم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان
تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلثة عشر اية وروي
مثله عن ابن عمر وابي هريرة ٥ الفرع الثالث القايلون بان التسمية اية من الفاتحة تجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون
قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح بن حي وسفين الثوري وابن ابي ليلى
يقرا التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقراه في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرا وان شاء ترك ٥ الفرع الرابع
مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءته في كل ركعات اما ابو حنيفة ففيه عنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
انه يقراه في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قراه في

مواية وثلاث عشر

اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقراه في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قراه مع كل سورة فهو حسن ٥
الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه لما قرا التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوايل ساير السور وعند الشافعي ان
الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله صلعم كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر ٥ الفرع السادس اختلفوا في انه هل
يجوز للحايض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز ٥ الفرع السابع اجمع العلماء على ان التسمية على الوضوء
مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلعم توضا كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر
انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته وقال اسحق ان تركها عامدا لم تجز وان تركها ناسيا جاز ٥ الفرع الثامن متروك
التسمية هل يحل اكله المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ٥
الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله واذا نام قال بسم الله فاذا قام من المنام قال بسم الله
واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله فاذا اكل وشرب واعطى واخذ قال بسم الله ويستحب
للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله وهنا آخر
احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتتباعد منه النار ببركة قوله بسم الله **المسئلة**
الحادية عشر قال الشافعي ترجمة القران لا يكفي في صحة الصلاة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة
انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب
ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه ٥
الحجة الاولى انه صلعم انما صلى بالقران المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى
واتبعوه والعجب انه احتج بانه صلعم مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القران
باللسان العربي ٥ الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ٥ الحجة الثالثة ان الرسول
صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ما قروا في الصلاة الا هذا القران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلعم ستفترق امتي على نيف
وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه صلعم هو وجميع اصحابه
كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القران العربي فوجب ان يكون القاري بالفارسية من اهل النار ٥ الحجة الرابعة ان
اهل الديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القران في الصلاة كما انزل الله فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين ٥ الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القران في الصلاة وهو لم يقرا القران فوجب ان لا يخرج عن العهدة
انما قلنا انه امر بقراءة القران لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران ولقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم اقرا ما تيسر معك من
القران وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقران لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان
عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله ولو جعلناه قرانا اعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء
الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرانا اعجميا فيلزم ان يقال ان كل ما كان اعجميا فهو ليس بقران الرابع قال
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم
بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل
اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الآتي به اتيا بمثل القران وذلك يوجب تكذيب الله في قوله لا ياتون
بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القران ولا مثله ثبت ان قاريه لم يكن قاريا للقران وهو
المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراءة القران ولم يات به فوجب ان يبقى في العهدة ٥ الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر
عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما
ان يقول ابو حنيفة انها قران او يقول انها ليست بقران والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول
ان احدا من العقلاء لا يجوز من عقله ودينه ان يقول ان قول القايل دوستي كان ليس كذلك الثاني يلزم ان يكون القادر

على ترجمة القران آتيا بقران مثل الاول وذلك باطل ◦ الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني
لا استطيع ان احفظ القران كما يحسن في الصلاة فقال صلعم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل
لما سأله عما يجزيه في الصلاة عند العجز عن قراءة القران العربي امره الرسول صلعم بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه
ان يقول دو سبز كان ◦ الحجة الثامنة هو ان اول الانجيل هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحمانا وهذا هو بعينه ترجمة بسم الله
الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القران نفس القران لقالت النصارى ان هذا القران انما اخذته من عين الانجيل ولما لم يقل احد هذا
دل ان ترجمة القران لا يكون قرانا ◦ الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها
ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستيد يكي ازشما بانقره وجويد كي كدام طعام طاهر تراست تاره ازان بياورد
ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا تجوز الصلاة به لقوله صلعم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الاية فكذى بترجمة ساير الآيات لانه لا قايل بالفرق وايضا فهذه الحجة جارية في
ترجمة قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك
قوله ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الآيات تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا
خلاف ما اذا قرانا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم
انهم قالوا لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان
ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى ◦ الحجة العاشرة قوله صلعم انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت
ترجمة القران بحسب كل لغة قرانا لكان قد انزل الله القران على اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قران
على حدة وحينيذ يضيع حصر حروف القران في السبعة ◦ الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك
انه قد حصل في التورية آيات كثيرة مطابقة لما في القران من الثناء على الله ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم تكون
الصلاة صحيحة بقراءة التورية والانجيل وبقراءة زند واستا ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القران بل كان
مواظبا على قراءة زند واستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين ◦ الحجة الثانية عشر انه
لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء لله ربي العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان
اهدنا الى الطريق اهل العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم
انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب ان تكون الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا
القول ◦ الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جايزا لكان قد اذن رسول الله صلعم لسلمان الفارسي في ان يقرأ القران بالفارسية
ويصلي بها ولكان قد اذن لصهيب في ان يقرأه بالرومية ولبلال في ان يقرأه بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر
جوازه في الخلق فانه يعظم اسماع ارباب اللغات هذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية ويحصل لكل
قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قران بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القران بالكلية وذلك لا يقوله مسلم ◦
الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلوة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة العربية وهذا جايز فذاك غير جايز بيان الملازمة
ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القران العربي شيئا البتة اما اذا قرا القران بالفارسية فهم المعنى واحاط
بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوات
حصول هذه المعاني قال تعالى اقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة
الترجمة يفيد هذه الفوايد العظيمة وقراءة القران باللفظ العربي يمنع من حصول هذه الفوايد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة
مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية يفيد هذه الفوايد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان تكون
القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جايزة ◦ الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقاء الامر
بالصلاة قايم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القران العربي
كانه تطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه

في ترجمة القرآن

والثاني ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم توجب بقاءه على وجه الدهر مصونا
عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة
على قراءة هذا النظم فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قايم وان الفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بانه امر بقراءة
القران وقراءة الترجمة قراءة للقران ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القران فقال ان شجرة
الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القران
ان يقرأ مكان العليم الحكيم بل ان يضع آية الرحمة مكان آية العذاب الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القران
كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القران في زبر الاولين بهذا
اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القران لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ
العربي الا اذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قران والجواب عن الاول
ان يقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولو نقل عن احد من الصحابة المبالغة
في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون ان القايل به شاك في دينه والشاك لا يكون
مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسألة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسألة ولعمري هذه المنا
قضات عجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القران ويجب علينا احسان الظن به وان
يقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين
وقوله لانذركم به يعني لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلايل القاهرة القاطعة التي ذكرناها **المسألة**
الثانية عشر قال الشافعي في القول الجديد تجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في القديم تجب
القراءة اذا اسر الامام ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال
لنا وجوه ◦ الحجة الاولى قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم ◦ الحجة الثانية انه صلعم
كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه معارضة ◦ الحجة الثالثة انا نتمسك
ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول صلعم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلاة
يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة ◦ الحجة الرابعة قوله صلعم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر
مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلعم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام الكتاب فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا
هذا الحديث طعنوا فيه ◦ الحجة الخامسة قوله صلعم للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تيسر معك من القران وهذا يتناول
المنفرد والمأموم ◦ الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال
قرأ رسول الله صلعم في الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال ما لي اراكم تقرؤون وراء امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا
بام القران فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن ◦ الحجة السابعة روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن
انه سمع ابا السائب مولى هشام يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلعم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القران فهي خداج
فهي خداج غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا وراء الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين
الاول ان صلاة المقتدي بدون القراءة مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص الثاني ان السايل اورد الصلاة خلف الامام
على ابي هريرة وافتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب ◦ الحجة الثامنة روى ابو هريرة ان النبي صلعم
قال ان الله يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يعني ان التنصيف من لوازم الصلاة ويعني ان هذا التنصيف انما حصل
بسبب القراءة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا الدليل قايم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي ◦ الحجة
التاسعة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلعم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة
فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤون اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول
ما لي انازع القران لا تقرؤوا شيئا من القران اذا جهرت الا بام القران فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ◦ الحجة العاشرة ان الاحاديث

الكثرة دالة على قراءة القران توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد وللمقتدي فوجب ان يكون قراءتها في الصلاة خلف
الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها ٥ الحجة الحادية عشر وافق ابو حنيفة على ان القراءة خلف
الامام لا تبطل الصلاة واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ٥ الحجة الثانية عشر اذا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القاري
افضل منه لقوله صلعم افضل الاعمال قراءة القران واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه
لا قايل بالفرق ٥ الحجة الثالثة عشر لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القران عبادة عظيمة والمانع من
العبادة الشريفة محرم فيلزمه ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة ٥ واحتج ابو حنيفة
بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الاية انها لا تدل على قولهم
وبالغنا فيطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول
هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه ٥ الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة
القران وهو من اعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله فلا شك ان قولنا اولى ٥ الثاني ان قولنا احوط ٥ الثالث
ان قولنا يوجب شغل جميع اجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر

المسئلة الثالثة عشر قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فمن تركها بطلت صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا
القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسئلة ستة فاحدها قول الاصم
وابن علية وهو ان القراءة غير واجبة اصلا ٥ والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة
واحدة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة
وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء ٥ والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وهو في الاخريين
بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاسبيجابي ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين ٥ والرابع نقل ابن الصباغ
في كتاب الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخريين والخامس وهو قول مالك ان القراءة
واجبة في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع ركعات كفت القراءة في ثلث ركعات وان كانت مغربا كفت في
ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا ٥ والسادس وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل ركعات ويدل على صحته وجوه
الحجة الاولى انه صلعم كان يقرا في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه ٥ الحجة الثانية ان الاعرابي الذي علمه
النبي صلعم الصلاة امره بان يقرا بالقران ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى
الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال ٥ الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في
كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلعم ان نقرا فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة
٥ الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها ٥ الحجة الخامسة امر بالصلاة والاصل في الثابت البقاء
حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب ان يبقى في العهدة ٥
واحتج المخالف بما روي عن عايشة انها قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واذا ثبت
هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرا السورة الزايدة
فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما الجواب ان دلايلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح

المسئلة الرابعة عشر
اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرايط الصلاة فله فروع الفرع الاول قد بينا انه لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها
عمدا بطلت صلاته اما لو تركها سهوا قال الشافعي في القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى ابو سلمة ابن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب
المغرب فترك القراءة فقيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا باس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة
بمحضر الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلاته لان الدلايل المذكورة عامة في العمد والسهو ثم اجاب
عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلاة والثاني انه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي

هذا هو الظن بعمر ٥ الفرع الثاني يجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرا النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف
الاول دون الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا يحفظ شيا منها اما الاول
فانه يقرا تلك الاية ويقرا معها ست ايات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ شيا من الفاتحة فهاهنا ان حفظ شيا
اخر من القران لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وان لم يحفظ شيا من القران فهاهنا يلزمه ان ياتي بالذكر
وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلعم
قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضا كما امره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القران فليقرا واذا لم يكن معه شيء من القران فليحمد الله وليكبر
بقي هاهنا قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيا من القران ولا يحفظ ايضا شيا من الاذكار بالعربية وعندي انه يؤمر
بذكر الله باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم

المسئلة الخامسة عشر نقل في الكتب
القديمة عن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القران وكان ينكر كون المعوذتين من القران واعلم ان هذا في غاية الصعوبة
لانا اذا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القران فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك
فانكاره يوجب الكفر ونقصان العقل وان قلنا النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي
ان يقال ان نقل القران ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القران عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل
هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهاهنا اخر الكلام في المسايل الفقهية المفرعة
على سورة الفاتحة والله الهادي ٥

الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول الفصل الاول
في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه الاول هاهنا الفاظ ثلثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه
الاول ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى انه من راى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه قد يمدحهما
اما يستحيل ان يحمدهما فثبت ان المدح اعم من الحمد ٥ الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما
الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان ٥ الوجه الثالث في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال صلى الله عليه وسلم احثوا
التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مامور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع ان المدح
عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضايل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة
وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما
اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول
قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما
لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القايل مقرا بان اله العالم ليس موجبا بالذات
كما يقوله الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل
انعام صدر منه ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القايل ولا شك ان الاول افضل
لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد
على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء اكثر من النعمة في دفع البلاء فلما ترك الاكثر وذكر
الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء
بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له اولى الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه ٥ الفايدة الثانية انه تعالى
لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه الاول انه لو قال احمد الله افاد ذلك كون ذلك القايل
على حمده اما لما قال الحمد لله فقد افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهو لا سواء حمدوا او لم يحمدوا
وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم ٥ وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه
ان الحمد والثناء حق الله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع الايه على العباد فقولنا الحمد لله معناه
ان الحمد حق لله تعالى يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه

مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده ٥ وثالثها انه لو قال احمد الله لكان قد حمد لكن حمدا يليق
به اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل لفلان عليك نعمة فان
قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا فلو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلايق فقد حمدته باكمل المحامد ٥ ورابعها ان الحمد عبارة
عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان
قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللايق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله
فسواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق الله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان
الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله ونظيره قولنا لا اله الا الله لانه لا يدخله
التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون ولهذا السبب امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله ٥ الفايدة الثالثة اللام في قوله
الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللايق كقولك الجل للفرس ٥ وثانيها الملك كقولك الدار لزيد ٥ وثالثها القدرة
والاستيلا كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على اللايق فمعلوم انه لا يليق الحمد
الا به تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمن المعلوم انه تعالى مالك الكل فوجب ان يملك منهم كونهم
مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلا والقدرة فالحق سبحانه كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته
مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل والمستعلي
على الكل ٥ الفايدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية
ابواب الجنة ٥ الفايدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه ان كان مسبوقا بمعهود
سابق انصرف اليه والا حمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة
فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان حمدا وثنا فهو لله وحقه وملكه وحينيذ يلزم ان
يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثنا البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق الله تعالى
وملك له وذلك ينفي كون فرد من افراد هذه الماهية لغير الله فثبت ان على القولين فان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله
فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاد يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال
صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك
الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه
من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى ٥ الفايدة السادسة في ان قوله الحمد لله كما دل على
انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه اولها انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فالمنعم في الحقيقة
هو الله الذي خلق تلك الداعية ٥ وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل
خلق او تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة ٥ اما الله سبحانه فانه كامل
لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا
للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى ٥ وثالثها كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد
الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى وتاكد ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثنا
على الانعام الا من الله تعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله سبحانه ٥ ورابعها النعمة لا يكون كاملة الا عند اجتماع
امور ثلثة فيه احدها ان تكون منفعة والانتفاع بالشي مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى
وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوايب الضرر والغم واخلا المنافع عن الشوايب لا يحصل الا من الله
وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامن لا يحصل الا من الله تعالى اذا ثبت هذا
فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله سبحانه الحمد لله

نكتة غريبة

الفايدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة
اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول
ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف
الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللايق بها الثاني ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره
اذا اقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوايق
والحوايل وكل ذلك انعام من الله فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله عليه وتلك النعم ايضا توجب
الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها وذلك محال والموقوف
على المحال محال فكان الانسان ممتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد
قول القايل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما يخطر ببال الانسان
من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله
وشكره وبالثنا عليه ٥ والرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر
نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعمة الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية
البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعمة الله تعالى فقد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر
شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي احواله والله سبحانه غني عن شكر الشاكرين
وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله
وشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمد الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمد الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به اما لما قال
الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حقه وملكه سوا قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا عليه ونقل عن داود صلعم قال
يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان يوفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت
عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدر رتبتك وطاقتك ٥ الفايدة الثامنة عن النبي صلعم انه قال اذا انعم الله تعالى
على عبد نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له فاعطاني ما لا قيمة له وتفسيره
ان الله تعالى اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه او كان عطشان
فارواه او كان عريانا فكساه اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يات
به احد من الحامدين وامكن في علم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملايكة العرش
والكرسي وساكني اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وسلامه وجميع
المحامد التي ذكرها جميع الاولياء والعلما وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قوله سبحانك اللهم وتحيتهم
فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية انما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سياتون
بها ابد الاباد ودهر الداهرين فكل هذه الاقسام والتي لا نهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب
قال تعالى انظروا الى هذا العبد قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له اقول هاهنا
دقيقة اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي
اذا اسقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي
لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها ٥ الفايدة
التاسعة لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من
العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شي ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه
وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا ولله تعالى عليه نعمة ورحمة

واحسانا والنعمة والرحمة والاحسان موجب للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة
الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على
كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض
الى ابد الاباد ودهر الداهرين وانا اشهد انها باسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة ومدافعة ٥ الفايدة العاشرة
لقايل ان يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب
ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقايص والآفات والتحميد يدل
مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه
تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللايق بالقوانين
الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا
على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع
الحاجة عن نفسه يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقايص والآفات فثبت
ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله ٥ الفايدة الحادية عشر الحمد له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل
اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل
لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة
ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فهذا الحمد
بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتأثيره في الماضي سد ابواب
الحجاب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية لمعارج
معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة ٥ الفايدة الثانية عشر الحمد لله
كلمة جليلة شريفة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة
قال انا منذ ثلثين سنة استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل وكيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت
الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين
سائر الناس وكان حق الدين والمروءة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان
هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله تعالى على العبد كثيرة الا انها بحسب
القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله
كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز
بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر
تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقدمات يجب اعتبارها
حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه ٥ الفايدة الثالثة عشر اول كلمة ذكرها ابونا آدم هو قوله
الحمد لله وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله
رب العالمين واما الثاني فهو قوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد
وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب
ان يكون احواله موافقة لاحوال العالم الكبير ٥ الفايدة الرابعة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله
وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه لتصحيح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه
الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله
يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير

الثالث ذكروا مسألة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم
بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يعمل ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون
اثمه اقل فكذلك هاهنا قال الله سبحانه الحمد لله فمن كان مطيعا حمد ومن كان عاصيا كان اثمه اقل ٥ الفايدة الخامسة
عشر تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل
وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان
فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق
العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى
ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا
وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه
ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح
من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله على افعال العباد فقد تقبح اشياء من العباد ولا تقبح تلك الاشياء
من الله تعالى وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان تكون حسنة ويجب ان يكون لها
صفة زائدة على الحسن والا لكانت عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما واجب واما ان يكون من باب التفضل
اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على
قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان
نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فاداه فانه لا يستحق
الحمد فلو وجب على الله تعالى فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضل فعند
الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح والشكر بل الحق ان يقول قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود
فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا له لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء
من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له
استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب
شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني فهو ان
يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا له لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال اما المعتزلة
فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في قضيته ولا ظلم في
احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبر لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو
حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل
على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه
فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد
نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا ٥ الفايدة السادسة عشر اختلفوا في ان وجوب الشكر
ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق
والدليل عليه قوله الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على
ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم
على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا

وحيا بهم ما لا كافيه امورهم في القيمه فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى مربيا لهم ومحسنا ورحيما بهم واذا
كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله في كل الاوقات سواء كان قبل مجي الشرع او بعده ٥ الفايدة السابعة عشر يجب علينا
ان نبحث عن حقيقه الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد
والاخبار عن الشي مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر
بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد
فيه كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان ياتي بافعال داله على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال
والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقا كثيرة ٥ الفريق الاول الذين قالوا انه
لا يجوز ان يامر الله عبده بان يحمده واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان ذلك التحميد اما ان يكون
ثناء على انعام وصل اليهم او لا ثناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك
يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطلب بالمكافاة واما الثاني فهو اتعاب للغير ابتدا وذلك يوجب الظلم
الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل
بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل
لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد عاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله فكان
معناه ان هذا الفعل لا فايده فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحليم الكريم ٥ الفريق الثاني قالوا
الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابله احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال
بالشكر لا ياتي الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء
على الله عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء
والفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقه معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحصة النفس وذلك مقام نازل

الفصل الثاني

في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوايد الفايدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا
لذاته اما الواجب لذاته فهو الله سبحانه فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل
موجود سوى الله تعالى وسبب تسميه هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله يدل على وجود الله فلهذا السبب سمي كل موجود
سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا واما ان يكون صفه للمتحيز واما ان يكون لا متحيزا
ولا صفه للمتحيز فهذه اقسام ثلثه ٥ القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة
فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلويه او من الاجسام السفليه اما الاجسام
العلويه فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشيا اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح
والقلم والجنه واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيط فهي العناصر الاربعه واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز
والجبال والبلاد المعموره وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجوده في هذا الربع المعمور وما فيها من الاوديه
العظيمه التي لا يعلم عددها الا الله وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان
على كثرة اقسامها وتباين انواعها ٥ واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفه للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب
من اربعين جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفه للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفليه
واما علويه اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي جنود الشياطين والارواح العلويه اما متعلقه
بالاجسام وهي الارواح الفلكيه واما غير متعلقه بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات
العالم ولو ان كتب الفالف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبه من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب
الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال
بقائه لا يستغني عن المبقي فالله سبحانه اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين

من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شي قليل من تفسير قوله الحمد لله
رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلثه كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين ٥ الفايدة
الثانيه المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني يربيه ليربح عليه المربى وتربية كل الخلق
على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه ثوابا او ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي
لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويربي ويحسن وهو بخلاف ساير المربين وبخلاف ساير المحسنين واعلم ان تربيته
تعالى مخالفه لتربيه غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون
لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم ٥ الثاني ان غيره اذا ربي فبقدر تلك التربيه يظهر النقصان في خزاينه وما نزله الا
بقدر معلوم ٥ الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه بخلاف ذلك
كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب الملحين في الدعا ٥ الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط
اما الحق سبحانه فانه يعطي قبل السوال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وقاك واحسن اليك مع انك
ما سالته وما كان لك عقل ولا هدايه ٥ الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت
والحق سبحانه لا ينقطع احسانه البته ٥ السادس ان غيره من المحسنين يخص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما
الحق سبحانه فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شي فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن
الى الخلايق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين ٥ الفايدة الثالثه ان الذي يحمد ويمدح ويعظم
في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته من جميع النقايص والآفات وان لم يكن له
احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل
انك تكون خايفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه يقول
ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون للاحسان
فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك
يوم الدين ٥ الفايدة الرابعة وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهيه ونحن نذكر منها امثله المثال
الاول انه لما وقعت قطرة النطفه من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقه اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها
اعضاء مختلفه مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاورده والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل
في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى وحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان
فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور فكل ذلك يدل على تربية الله للعبد
والمثال الثاني ان الحبه الواحده اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شي من الجوانب
الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق
الاسفل فيخرج منه الجزء الغايص في الارض وهو عروق الشجرة فاما الجزء الصاعد فبعد صعوده يخرج له ساق ثم ينفصل
من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة
بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغايص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك
الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقده ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبه الخشنه واودع الله فيها
قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى انفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء
والادام والفواكه والاشربة والادويه كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى آخر هذه الآيه والمثال
الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون
وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض

مهادًا والجبال اوتادًا الى آخر الآية واعلم انك اذا تاملت في عجايب احوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن
في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان آثار تربية الله كثيرة ودلايل رحمته لايحة ظاهرة وعند ذلك تظهر لك قطرة من بحار
اسرار قوله الحمد لله رب العالمين ٥ الغاية الخامسة اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال
رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين
ومن عرف ذاتا بصفة فانه عادل ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر
كذلك الكامل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التام وقوله رب
العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فايض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام ٥ الغاية السادسة
انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت
تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الآفات من غير عوض وبالليل عن المخافات من غير عوض
ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن ان ينزل به البليات اما الحق سبحانه فانه
يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد زجى اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكثر هذه
التربية وما احسنها اليس ان من التربية انه صلعم قال الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى
قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ماذاك الا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضماير والاسرار ٥
الغاية السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر
للكافر ثم يعذبه عليه ويايسه بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا له ولا مربيا بل كان ضارا ومؤذيا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا
لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فايضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان حصولها من الله تعالى
ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم ٥ الغاية الثامنة قولنا الله اشرف من قولنا رب على ما بيناه ذلك بالوجوه
الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نحيل هاهنا

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوايد ٥ الفائدة

الاولى الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدوره وجنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم
انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المايدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو
برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت
ولولة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل
الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقفز العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت
السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرايت شابا نايما
تحت شجرة ورايت افعى تقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغته
والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش
فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت واذا
وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذا الحال الى ان يتقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت
ريشه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه فظهر بهذه الامثلة
ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون
كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا
ورحمة اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه والحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة
وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن
رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده آكلة فاذا قطع الانسان تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة
فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السراير اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان

عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلايق الجسدانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من
خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبها من عالم الغرور الى دار القرار كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب مثالا لهذا الباب
قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى عليه السلام كان يبني الحكم على ظواهر الامور فاستنكر خرق السفينة وقتل الغلام وعمارة
الجدار المايل واما الخضر عليه السلام فانه كان يبني احكامه على الحقايق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في
البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا
فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما
صالحا فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقايق لا على الظواهر فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر
عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا ٥ قوله الرحمن الرحيم ٥ الفائدة الثانية الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم ينطلق عليه وعلى غيره فان
قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب ان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير حكي ان
بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا كانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر
الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب
مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى صلعم يا موسى سلني حتى ملح قدرك ٥ الغاية الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما
ثم انه اعطى مريم عليها السلم رحمة واحدة حيث قال رحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها عن توبيخ الكفار ثم
انا نصفه كل يوم اربعة وثلثين مرة انه رحمن رحيم وذلك ان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرا لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين
مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلم
عن المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار ٥ الغاية الرابعة
انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول انا رحمن لانك تسلم
الى نطفة مذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم وانا رحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة واسلم
اليك جنة خالصة ٥ الغاية الخامسة روي ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلعم واخبروه
به فقام ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلعم اما كان يصلي اما كان يزكي
اما كان يصوم فقالوا بلى يفعل كل ذلك فقال فهل عق والديه فقالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء
فقال صلعم هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني ففقا عيني فقال صلعم هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار
فقال صلعم احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت الِلنار حملته تسعة اشهر الِلنار ارضعته سنتين
فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل
ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجيز احراق
المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار ٥ الغاية السادسة لقد اشتهر ان النبي صلعم لما كسروا اسنانه
قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون وظاهر انه يوم القيمة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا والآخرة وانما حصل
فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة
بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه صلعم قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة
على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عايشة عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهي
قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي في صلاح عالم المخلوقات فذرني وعبيدي واتركني وامتك
فاني انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم معاصي
جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم ٥ الغاية السابعة قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق
الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما

من امن بالايمان ثم حصل ومنع عنه وقالت الجبرية اعظم انواع الرحمة والنعمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله

الفصل الرابع

في تفسير قوله تعالى مالك يوم الدين وفيه فوايد ٥ الفايدة الاولى قوله مالك يوم الدين اى مالك يوم الجزاء تقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقال ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان تسلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاثة على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ٥ روى انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهى ماذا عملت فيقول الله الست لما كنت نايما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذنى سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فيخف حسناته فياتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد فحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غنى عن العالمين اما حقوق العباد فهى التى يجب الاحتراز فيها روى عن ابى حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع نعله على النجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حايط دار ذلك المجوسى فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسى وان حككتها انحدر التراب من الحايط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولى لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسى فانا ابدا بتطهير نفسى فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى ٥ الفايدة الثانية اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرا مالك ومنهم من قرا ملك حجة من قرا مالك وجوه ٥ الاول ان فيه حرفا زايدا فكانت قراءته اكثر ثوابا الثانى انه يحصل في القيمة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله الثالث المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد ينفك كل واحد منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى ٥ الرابع ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبيد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك ٥ الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكمل منه في الملكية ٥ السادس ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضا والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم مما اذا كان رعية فهذه هى الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل احد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك لا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثانى انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى حالا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها هكذا نقل عن ابى عمرو ٥ واجاب الكسائى عنه بان قال انى اشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره في الشرع عبادة من ينوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى

حقوق العباد مقدمة على حقوق الله

صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول ان لم اكن على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا يشرع في ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخرى اما الاحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه ٥ الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملايكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابى حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملايكة فهى فوق سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملايكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملايكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك والملك فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين ٥ الحكم الثانى من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه ساير الملوك لانهم ان تصدقوا بشيء انتقص ملكهم وقلت خزاينهم اما الحق سبحانه فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداده بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا ٥ الحكم الثالث من احكام كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه ايات احديها انه تعالى في هذه السورة ذكر كونه ربا رحمانا ٥ وثانيها قوله تعالى هو الله لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذى لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذى سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذى يؤمن عبيده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة ٥ وثالثها قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعنى ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ٥ ورابعها قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس وهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا امرا زايدا في الملك على ملك الله سبحانه ٥ الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازى تفضى اخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا ان مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم ٥ الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم ٥ روى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد واوغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى عليه العطش ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال لصبى حضر في ذلك البستان اعطنى رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منها ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبى اعطنى رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا موذيا فقال ايها الصبى لم صار الرمان هكذا فقال الصبى لعل ملك البلد عزم على الظلم

كان ع

غم الملك الظلم

فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم صح

فقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلعم قال ولدت في زمن الملك العادل اما الاحكام المفرعة على كونه تعالى مالكا فهي اربعة ٥ الاول قراة المالك ارجح من قراة الملك لان اقصى ما يرتجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم ٥ الحكم الثاني الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا نريد ان يطلب منا يوم القيمة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما ان كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من المواجب اما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين ٥ الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة ٥ الفايدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا ملكا عبارة عن القدرة وهاهنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا ملك الا على العدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال انه ليس لله في الموجودات ملك ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم او بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله سبحانه فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا له فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيمة لا يتاتى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل انما المالك لا يكون مالكا للشي الا اذا كان المملوك موجودا والقيمة غير موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتم الا ان قيام القيمة لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيمة كالامر القايم في الحال الحاصل في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته وكانت القيمة حاصلة في الحال فزال السؤال ٥ الفايدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجود النعمة فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منه بساير الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول ٥ الفايدة الخامسة قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمل عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين قالت الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها لما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالق لها مقدر لها

الفصل الخامس

في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوايد ٥ الفايدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يوتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك والذي يدل

يدل على هذا الحصر وجوه ٥ الاول ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا يليق الا بمن صدر منه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى هي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والمرتبة الثانية هي خلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجرا العادة لاجرم اسعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شي عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب ان لا يحسن العبادة الا لله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر ٥ الوجه الثاني في دلايل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه هاهنا بخمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وان كان ميتا فلحياة الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافيدة فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله سبحانه كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى واما الحال الحاضر للعبد فحاجته شديدة لانه لما كان محدثا كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله انا اله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما الحال المستقبلة للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمسة من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعباد وظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا تتم ولا تكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شي الا بعبادة الله فلاجرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر ٥ الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب بكونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه ثبت ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كون غيره معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم فتعين هذا ان لا معبود الا الله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين ٥ الوجه الرابع وهو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واعلى كانت العبودية اهنى وامرى ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين ٥ الوجه الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن غيره فالشي ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله فمستحق العبادات هو الله فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين ٥ الوجه السادس ان استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بان يمسك سماء بلا علاقة وارضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقرون فجعل الارض فوقهم ورفع محمدا صلعم فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابرهيم ورفع موسى فوق الطور اخلع نعليك ورفع الطور على موسى عليه السلام وقومه ورفعنا فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يابسا لموسى عليه السلام فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة

استحقاق العبادة يستدعي قدرة تامة في جميع الموجودات

بينه وبين غيره من الجمادات او النباتات او الحيوان او الانسان او الفلك او الملك فان التسوية بين الناقص والكامل
والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه ٥ الفايدة الثانية قوله اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر
كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوايف وذلك
لان كل من اثبت شريكا لله فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان
يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون
مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان او من الانسان اما الذين اثبتوا الشركا
من الاجسام المعدنية فهو الذين يتخذون الاصنام اما من الاحجار واما من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء
من الاجسام النباتية فهو الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركا من الحيوانات فهم الذين
اتخذوا العجل معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين
اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم
الذين يعبدون الشمس والقمر وساير الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين
اثبتوا الشركاء اللذين غير الاجسام فهم ايضا طوايف ٥ الطايفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهو لاهم
المانوية والثنوية ٥ والطايفة الثانية الذين قالوا الملايكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل يعبدونها وهولاء هم عبدة
الملايكة ٥ والطايفة الثالثة الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس
وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من
اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما
الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم
من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين
فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قايما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله
الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله
يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره والشي لا يكون مكملا متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك
تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع الحمد لله ذكر
ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على
ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا على انه قايم مقام قوله لا اله
الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانة الله
وتوفيقه واحسانه هذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها
منطبقة على ذلك الذكر وايات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمسة المذكورة في تلك الصورة ٥ الفايدة
الثالثة قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه ٥ احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لينبه
العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا يحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين
صارع رستاقيا جلدا فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك
الا لاحتشامه منه فكذا ها هنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة ولا تمتزج بالغفلة ٥ وثانيها ان ثقلت
عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي
فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من اراد حمل الجسم
الثقيل يتناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون معرفته

الربوبية

الربوبية من مستوقده قوله اياك حتى تقوى على حمل ثقل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل
معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ها هنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية ٥
وثالثها انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالمتقون اذا مسهم طايف
من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات
والطاعات ٥ ورابعها انك اذا قلت نعبدك فتبدا اولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول
هذه العبادة للاصنام او للاجسام او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك
اولا اياك تصريحا بان المقصود والمعبود هو الله فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك ٥ وخامسها وهو ان القديم
الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته يوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا السبب قدم
قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق ٥ وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة
الى المنعم لا الى النعمة كان نظره وقت البلاء الى المبلي لا الى البلاء وحينيذ يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل
من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة على النعمة لا على المنعم كان نظره في وقت البلاء الى
البلاء لا الى المبلي فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خايفا من زوالها
فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالحزن والنكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى
عليه السلام اذكروا نعمتي ثم قال لامة محمد صلعم اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون
مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال
العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ٥ وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع
في ان يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو داب المشركين اما لما قال اياك نعبد افاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله ٥ وثامنها ان
هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في الف الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلاة
واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والاخرة ٥ وتاسعها كان معناه اني وان كنت
عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قايل جميع ما ذكرتم قايم في قوله الحمد لله مع انه
قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله ٥ والجواب ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز
لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما ها هنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد
واياك نستعين المنصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال ان يقع العبادة لغير الله ٥ الفايدة الرابعة لقايل ان يقول النون
في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند ادا
العبودية اللايق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد
من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو منبه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي
الصلاة بالجماعة واعلم ان فايدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله صلعم التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير
من الدنيا وما فيها ثم يقول ان الانسان لو اكل الثوم او البصل فليس له ان يحضر الجماعة ليلا يتاذى منه انسان فكانه تعالى يقول
هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا ينبغي ثوابها بان يتاذى واحد من المسلمين برايحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي
بذلك فكيف يفي بذلك وكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية ٥ الوجه الثاني ان الرجل ان كان يصلي بالجماعة
فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملايكة معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع
الملايكة الذين يعبدون الله تعالى ٥ الوجه الثالث ان المومنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة
غيره اما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المومنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات ساير المومنين واذا
فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله صلعم من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته ٥ الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا
بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت

الثوم والبصل

منزلك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين ٥ الوجه
الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث تستحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها
بعبادات ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها اما ليس له ان يقبل البعض
دون البعض في تلك الصفقة فكذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله تعالى جميع عبادات العابدين فلا يليق
بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات
الملئكة وعبادات الانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم
والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة
والقبول فاتشفع اليك بعبادات ساير المتعبدين فاجبني ٥ الغاية الرابعة اعلم ان من عرف فوايد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل
عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه ٥ الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان فاتواها في كونه مشتغلا باشتغاله
بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الله ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة وتتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال
اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا
لاكمل السعادات في الزمان والمستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه ٥ الثاني ان العبادة
امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ٥ واداء
الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة
بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل
عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت امانتك
فاين امانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة
الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله صلعم لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات ٥ والثالث ان الاشتغال
بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة ٥ حكي عن ابي حنيفة
ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة في الصلاة ولم يشعر به ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عبد الله بن
الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عبد الله بذلك القطع ٥ وعن رسول الله
صلعم انه حين كان يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرا قوله تعالى فلما رايته
اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما
شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله تعالى على القلب اولى ولان من دخل على ملك مهيب
فربما مر به ابوه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز
هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم كان اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة لها ثلث درجات ٥ الدرجة
الاولى ان تعبد الله طمعا في الثواب او هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة النازلة الساقطة جدا لان معبوده
في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق
وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس ٥ والدرجة الثانية ان تعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول
تكاليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست بخالصة لان المقصود بالذات غير الله
وهذا هو المسمى بالعبودية ٥ والدرجة الثالثة ان تعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة
والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو المسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول
المصلي في اول صلاته اصلي لله فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية
مقام عالي شريف ويدل عليه وجوه ٥ الاول قوله تعالى في اخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون
فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والاستدلال بها من وجوه ٥ احدها انه قال واعبد

صوابه الخامسة

العبادة طلبا للثواب وهربا من العقاب

لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلوته

ربك حتى ياتيك اليقين فامر محمدا بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات
وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة ٥ وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة
اشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك
حتى ياتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة يزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب
الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال الضيق القلب ٥ الاية الثانية في شرف العبودية قوله سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا ولولا ان العبودية اشرف المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية
اشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل
عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللايق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته
والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما ٥ الاية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى اول ما نطق قال اني عبد الله
وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة امه ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا لما كان
اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى اني متوفيك ورافعك الي والنكتة ان الذي ادعى العبودية
بالقول دفع الى الجنة فالذي يدعيه بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة ٥ والاية الرابعة قوله تعالى لموسى صلعم انني انا
الله لا اله الا انا فاعبدني امره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية
ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالاخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية ٥ واما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث
ممكن الوجود لذاته فلولا ما نيس قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما
تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه متعبدا وقدرة الحق
لكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية
فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك
نعبد واياك نستعين وكان علي عليه السلام يقول كفى بي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما اردت
فاجعلني عبدا كما اردت ٥ الغاية الخامسة اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند
اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم اما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات
للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات
حصلت معرفة الربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال واول واخر اما مبدؤها واولها فهو
الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة له على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند
ذلك نستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية
ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع في العقول حصول ترتيب
اخر اشرف منه ٥ الغاية السادسة لقايل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على
لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه ٥ الاول
ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم اثنى على الله بالالفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه
يقول له حمدتني واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب
فتكلم بالمخاطبة وقل اياك نعبد ٥ الوجه الثاني ان احسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبياء عليهم الصلوة
والسلام لما سالوا ربهم شافهوا بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب ارني والسبب فيه ان
الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى ٥ الوجه الثالث
ان من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء في الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد الى اخر السورة دعاء والدعاء في الحضور

صوابه السادسة

صوابه السابعة

أولى ٥ الوجه الرابع العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت ان اصلي تقربا الى الله فنوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على الله تعالى فاقتضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين

الفصل السادس

في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت بالدلايل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه ٥ الاول ان القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله تعالى ٥ الثاني ان جميع الخلايق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوايهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه ٥ والثالث ان الانسان قد يطلب شيئا مدة مديدة ولا ياتي به ثم في اثنا حال او وقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فاتيان تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله ولا معنى للاعانة الا ذلك ٥ واما النقل فيدل عليه آيات اولها قوله واياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله ففي هذه الاية اضطربت الجبرية والقدرية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فايدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فبطلت الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فايدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطايف والفوايد الفايدة الاولى لقايل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه ٥ الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغييرها ٥ الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا ان في قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف لا وقد قال صلعم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله ٥ الثالث لا اريد في العانة غيرك لا جبريل ولا ميكايل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل صلعم لانه لما قيد نمرود يديه ورجليه ورماه الى النار جاءه جبريل صلعم وقال هل بك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما ازيد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيدت رجلاه ويداه لا غير واما انا فقيدت الرجلين فلا اسير واليدين فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل صلعم بغيرك معينا فكذلك لا اريد عونا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه تعالى يقول اتيت بفعل الخليل وزدت عليه فنحن نزيد ايضا في الجزاء لان ثمة قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم واما انت فقد نجيناك عن النار واوصلناك الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا لنار نمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفا نورك لهبي ٥ الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك ٥ الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردفه بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السابع

في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوايد ٥ الفايدة الاولى لقايل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له فانه يطلب الهدى به فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه ٥ الاول المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضات الله تعالى يحكى ان نوحا صلعم كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا صلعم ما قال ذلك الا مرة

واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان يقال ان نوحا كان افضل منه عليهما الصلوة والسلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول صلعم كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلعم بهذه الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام بها ٥ والوجه الثاني في الجواب ان العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتاكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في اعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن من يطلب من الله تعالى ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى هذا التفسير فالسؤال زايل ٥ الوجه الثالث ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن ساير الدلايل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا الطريق فالسؤال زايل ٥ الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد صلعم وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم وهو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكليته قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله ان يصير بحيث لو امر بان يذبح ولده لاطاع كما فعله ابرهيم صلعم ولو امر بان ينقاد لان يذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل صلعم ولو امر بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعله يونس صلعم ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدايد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد هايل لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فلا يضيق امرئ في دين الله الا اتسع لان في هذه الاية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط الذين انعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الاية ان تقول يا الهي ان لم تكن لي رتبة الذين ارتكبوا الكباير كما ارتكبتها واقدموا على المعاصي كما اقدمت عليها ثم راينه لما قرب موته تاب واناب فختمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل هذا الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التايبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتدا بدرجات الانبياء عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم ٥ الوجه الخامس كان الانسان يقول في الطرق كثيرة الاحباب يجذبوني الى طريق والاعداء الى طريق ثاني والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والجهل والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجا والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه ٥ يحكى عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى بيت الله فقال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل في القضا ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل ٥ الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القران وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم يدل على الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا الصراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القران والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا صراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية ٥ القول الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة

الوجه الرابع

في خاطره فنوازع ذلك والخوف عن الدين القويم والمنهج المستقيم والله اعلم ٥ الفايدة الثانية لقايل ان يقول لم قال
اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجهين ٥ الاول ان الدعا مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلماء يقول
لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني في قولك رضي الله عنك فحسن والا فلا حرج
ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل اما قوله وعن
جماعة المسلمين فلابد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله دعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي

محل الدعاء

ولهذا السبب فان السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلعم ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يختم الكلام بالصلاة
على النبي ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلعم ثم اذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرده في وسطه ٥ والثاني
قال النبي صلعم ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك
ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك ٥ والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت
احمد الله فذكرت اولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا ٥ الرابع كان العبد يقول سمعت

الصلوة على النبي في الدعا اولا واخرا

رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة
ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم
لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتدا بالصالحين طلبت الاقتدا بالجميع فقلت صراط
الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق
الانبيا والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في القيمة كما قال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين

اجمال معنى فاتحة الكتاب

والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ٥ الفايدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط
يصل بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم
لوجوه ٥ الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم ٥ والثاني ان المستقيم
واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فتشتبه الطرق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان
ابعد عن الخوف واقرب الى الامان ٥ والثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم
لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم والله اعلم

الفصل الثامن

في قوله صراط الذين انعمت
عليهم وفيه فوايد ٥ الفايدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة
الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة
لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه لا يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله
محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق
يستحق الشكر لانعامه والذم لمعصيته فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول
اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل
به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا تكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه
فروع ٥ الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق ٥ وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة
غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك
المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك
العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ٥ وثالثها نعم وصلت من الله تعالى الينا بطاعتنا وهي ايضا من الله تعالى
لانه لولا ان الله سبحانه وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا
التقدير ان جميع النعم في الحقيقة من الله ٥ والفرع الثاني ان اول نعم الله تعالى على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه

العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة
فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحيوة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان
اصل جميع النعم هو الحياة ٥ الفرع الثالث اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت
المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ودنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فايات احدها قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس لله نعمة على الكفار
فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل عن قوله الصراط المستقيم فكان التقدير
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور ٥ والاية الثانية قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ٥ واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر
ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة
ذلك الضرر الكبير فكذا هاهنا واما الذين قالوا ان لله تعالى على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بايات احديها قوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه
على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة ٥ وثانيها قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ذكر ذلك
في معرض الامتنان وشرح النعم ٥ وثالثها قوله يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من
عبادي الشكور وقول ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر
محذور لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة ٥ الفايدة الثانية قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى
قد بين في الاية الاخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم وهو قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى الاية ان الله امرنا
ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وساير الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله عنه ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت
بما ذكرناه دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر رضي الله عنه ٥ الفايدة الثالثة قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة
وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة
دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن ساير النعم الدينية وهذا يدل
على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام ٥ الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه
النعمة نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان الله تعالى خالق للايمان والمعطي للايمان
هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف
واعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم ٥ الحكم الثاني يجب ان لا يبقى
المؤمن مخلدا في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض تعظيم هذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان
قليل الفايدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم ٥ الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله رعاية
الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد على الله تعالى واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما
وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب ٥ الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام هو الاقدار وبالايمان هو ان الله
تعالى اقدر المكلف عليه وارشده اليه وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خصص الله بعض
المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة

الموانع عنه والله اعلم. **الفصل التاسع** في قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوايد **الفايدة الاولى** المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكرى الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدا بذكر المومنين والثناء عليهم في خمس ايات ثم اتبعه بذكر الكفار وهو المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا فكذا هاهنا بدا بذكر المومنين وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين **الفايدة الثانية** لما حكم الله تعالى عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مومنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضى الى المحال محال والله اعلم **الفايدة الثالثة** قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملايكة والانبيا عليهم الصلاة والسلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبياء والملايكة عليهم الصلوة والسلم **الفايدة الرابعة** الغضب تغيير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والعنوة والمكر والخداع والاستهزاء لها اوايل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحيا له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب **الفايدة الخامسة** قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبايح باختيارهم والا كان الغضب عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ تكون صفة الله تعالى موثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين موجب غضب الله عليهم لزم ان تكون صفة العبد موثرة في صفة الله تعالى وذلك محال **الفايدة السادسة** اول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له واخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الافات وراس المخافات هو الاعراض عن الله والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته **الفايدة السابعة** دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل المعصية واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب **الفايدة الثامنة** في الاية سوال وهو ان غضب الله تعالى انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدايم ولان من كان غضبان على الشي كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان البارى تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **الفايدة التاسعة** في الاية سوال اخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفايدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين الجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال صلعم لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يتقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال **الفايدة العاشرة** في الاية سوال اخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طايفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب

عليهم والضالين الجواب ان الذين كملت نعم الله في حقهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهولاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحدة من ايات هذه السورة على التفصيل **القسم الثاني** الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول **الفصل الاول** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الاخرة عالم الصفا فالاخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الاخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول مطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقاربة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الاخرة وفي الدنيا اذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما يتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمومنون كل امن بالله وملايكته ورسله وبنذبح في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدا والثاني الكمال فالمبدا هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية الى الله وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى فطلب الرحمة منه وطلب المعرفة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدا والوسط والمعاد اما المبدا فانما تكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملايكة والكتب والرسل واما الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فابتدا الامر باربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما حصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في اخر سورة البقرة ذكرها صلعم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها في صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد صلعم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال صلعم الصلاة معراج

صوابه ثلاث

صوابه السبع

مداخل الشيطان

الفصل الثاني في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة
والغضب والهوى فالشهوة بهيمية الغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه والغضب
آفة لكن الهوى اعظم منه فقوله تعالى وينهى عن الفحشاء المراد منه آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله
والبغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه
الى حضرة جلال الله فلهذا قال صلعم الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك
بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم
الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت
هذه الستة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة
ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية
بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم شر من الحاسد كما انه ليس في الشياطين شر
من الوسواس بل قيل الحاسد شر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال
ابليس ولو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف في الارض شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة
اذا عرفت هذا فنقول اصول تلك الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتايج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى
سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة
تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق
السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن
كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الاسماء الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا هو
تباعد عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى صلعم يا موسى
خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا هواك ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية
للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم
نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة
نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما
الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلاثة الرب
الملك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سورة في القرآن عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب
الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة
فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله
فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة بولديها بهذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه
ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولديها واذا قال اهدنا
الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى فاذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

الفصل الثالث في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله
الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان
على ذلك الا ترى ان ابرهيم صلعم قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى صلى الله عليه وسلم
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق

خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست يدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تأملت
في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في
نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العقل وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله تعالى الى العبد
انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد وحدوث
بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن
الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات
قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا
الحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء
والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل
العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي
لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك
يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن من المسيء
ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت
هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على
رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه
في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي
محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان
احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني في علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه
الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال
فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوايف الطايفة
الاولى الكاملون المحققون المحصلون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله
انعمت عليهم والطايفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطايفة
الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله تعالى ولا الضالين اذا عرفت
هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال
والثاني ان تصل اليه مخبوات المتقدمين فتستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله
صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون اهتداؤه بانوار عقول الطايفة المحقة الذين
جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصايبة وتبرأ من ان يكون اقتداؤه بالطايفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم
المغضوب عليهم او بالطايفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه
يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع قال
صلعم حكاية عن الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي قسمين فاذا قال العبد بسم الله
الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم
يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال
اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله توكل علي عبدي وفي رواية واذا قال اياك نعبد واياك
نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوايد
هذا الحديث الفايدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق

كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية
لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه
فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم
انزل الله هذه السورة على محمد صلعم وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى
يكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد ٥ والفايدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا
يدل على احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان
الصلاة كما يقوله اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخرى احدها انه صلعم واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى
واتبعوه ولقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله
صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة
فوجب ان تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم ورابعها قوله صلعم
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وخامسها قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وقوله فاقروا امر وظاهره للوجوب فكانت قراءة
ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها
ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها لقوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول صلعم واظب على قراءتها
فوجب ان يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وثامنها انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة
سورة الفاتحة في الصلاة افضل واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلوة
والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الاتيان بصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه
الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل
الناقص فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة وتاسعها ان المقصود من الصلاة حصول
ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود
من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل انه هذه السورة معادلة لكل القران في قوله ولقد اتيناك سبعا
من المثاني والقران العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان
عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة ٥ الفايدة الثالثة انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني
عبدي وفيه احكام ٥ احدها انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فهاهنا لما اقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره الله تعالى
في ملاء خير من ملايه ٥ وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به ومما يدل
على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله
قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير
شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر ٥ وثالثها ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة
المتعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا
لكان مفهومه مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المتعينة مذكورة بهذا اللفظ وظاهر ان لفظي الرحمن
الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول
الله حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول
الملايكة قبل خلق العالم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله تعالى في صفة
اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله صلعم
تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير
ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في

مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال
الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله حمدني عبدي نشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجوه فضله
واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه غرق في الايمان به والاقرار
بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة واما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي ولقايل ان
يقول كان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وهاهنا لما قال الرحمن الرحيم
قال الله عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين
وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعده انه الرحمن الرحيم دل ذلك على ان ذلك الاله الكامل
في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان
غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله هاهنا عظمني عبدي
واما قوله واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون
الظالمين متسلطين على المظلومين وكون الاقويا مستولين على الضعفا ونرى العالم الزاهد الكامل في اضيق العيش ونرى
الكافر الفاسق في اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث
والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا
الاهمال والامهال ظلما من الله على العباد اما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين
اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم
واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الاشارة الى مسئلة الجبر
والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل
بالاتيان بذلك العمل او غير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان يكون صالحة للفعل والترك
واما ان لا يكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح
ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى بخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد
من قوله واياك نستعين وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد
الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعوا الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة
فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا
ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند
حصول مجموع القدرة والداعية تصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله واذا قال اهدنا الصراط
المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل فتقريره انا نرى اهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسايل
الالهية وجميع مسايل النبوات وفي جميع مسايل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل
القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد فلولا
هداية الله واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم
وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى
هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان
الامر باختياره لوجب ان لا يقع احد في الخطا ولما راينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس
الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملايكة والانبياء اطبقوا على ذلك اما الملايكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم وقال آدم صلعم وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم صلعم لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم
الضالين وقال يوسف صلعم توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى صلعم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وقال محمد صلعم

مبنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطايف هذه الخمس والذي تركناه اكثر
مما ذكرناه الفايدة الرابعة من فوايد هذا الكتاب ان ايات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة ايضا سبعة
وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد ايات الفاتحة مساويا
لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله
بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قايما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية
الامور وقال صلعم كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والقيام ايضا
لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذا الوجه وقوله الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان
العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثنا عليه بسبب الانعام الصادر منه والعبد في هذا المقام
ناظر الى المنعم والى النعمة وهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود
وايضا التحميد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب
لان العبد لما تضرع الى الله في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب والذا قال صلعم اذا قال العبد سمع الله لمن حمده
نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال
والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك
نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة
بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سوال لاتم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة
على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد
لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد
المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا صلعم لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات
الصلوات الطيبات لله والصلاة معراج المومن فلما وصل المومن في معراجه الى غاية الاكرام وهو ان جلس بين يدي الله وجب ان يقرا
الكلمات التي ذكرها محمد صلعم فهو ايضا يقرا التحيات المباركات ويصلي هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له
شعلة من شمس معراج محمد صلعم وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فاوليك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب
السبعة المذكورة في خلقة الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين
وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله كما قال تعالى
وان الى ربك المنتهى

الفصل الخامس

في ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلعم معراجان احدهما من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من المسجد الاقصى الى اعالي ملكوت الله فهذا ما يتعلق بالظاهر واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان
احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى غيب الغيب وهما بمنزلة قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد صلعم وهو
المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنايه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم
الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشيا ببصرك فانتقال الروح من عالم
الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان اخس
مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها يترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة
بسماء الدنيا ثم تصير اعلى وهي ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا
متفاوتة في الاستعلاء ثم يصير اعلى وهم الملايكة المشار اليهم بقوله سبحانه وترى الملايكة حافين من حول العرش ثم يصير اعلى
واعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يوميذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هاهنا ثم ترقى
ينتهي الى الارواح المتعالية عن التعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله تعالى وشرابهم محبته وانسهم بالثناء على الله

ولذاتهم في حضرة الله واليهم الاشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم ايضا
درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي
والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدا الكل ومنبع
الرحمة ومبدا الخير وهو الله فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال صلعم
ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين
مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب
الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا صلعم لما وصل الى المعراج
واراد ان يرجع قال رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى تحفات يتحف بها اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة
امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فالافعال واما الروحاني فالاذكار
فاذا اردت ايها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا
لانك بالوادي المقدس طوى وايضا ففي كل ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا فانظر ايهما تصاحب
وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول
في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت
المرافقة تعذر المفارقة الا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد صلعم فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيمة وفي الجنة
وان كلبا صحب اصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الاخرة فلهذا السر قال تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنهما
بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات
واعلى واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليه او بانه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور
سبحات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قولك تبارك
اشارة الى الدوام المنزه عن الافنا والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في التقدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل
وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعلى واعظم من ان يكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة
الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فالكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو
ولا اله الا هو والعقل هاهنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك
وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملايكة المقربين وهو المذكور
في قوله نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد صلعم لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قولك وجهت وجهي
فهو معراج ابرهيم الخليل صلعم وقولك ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج محمد الحبيب صلعم فاذا قرات هذين الذكرين فقد
جمعت بين معراج اكابر الملايكة المقربين وبين معراج عظماء الانبيا المرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ليندفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك باب واحد من ابواب
الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني وهو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر
وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو
قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قولك اياك
نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم
وهو هاهنا قولك اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قولك
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرات هذه السورة ووقفت على اسرارها انفتحت
لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها

نهدم المعاكين الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما يحصل في الصلاة من المعراج الروحانية واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى
ان يقوم بين يدي الله تعالى مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل من قيام اهل
القيمة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرا سبحانك اللهم وبحمدك ووجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعده
تيسر لك من القران واجتهد في ان تنظر من الله الى عبادتك حتى يستحق بها واياك وان تنظر من عبادتك الى الله فانك ان فعلت ذلك
كنت من الهالكين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال
فلانت فاجعلها منحنية بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله
الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فاخذ الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك
بنهاية العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان
وبها تنجو عن العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذي
هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه
العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة
جلال مالك الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان
والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل روح محمد صلعم فيتلاقيا
الروحان ويحصل هنالك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد صلعم من مجاملة وتحية فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله
وبركاته فعند ذلك يقول محمد صلعم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك فبم نلت هذه الخيرات والبركات باي
وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها فقل بقولك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا
الذي هداك اليه اي شيء هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقيل لك ان ابرهيم صلعم هو الذي طلب من الله ان يرسل اليك
مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم فيقال لك وكل هذه
الخيرات من محمد ومن ابرهيم او من الله فقل بل من الله الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله
في محافل الملائكة بدليل قوله صلعم حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملاه فيه فاذا سمع
الملائكة ذلك اشتاقوا الى ذلك العبد فقال الله ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاؤك
فابدا بالسلام عليهم ليحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا
جرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليهم من كل باب ويقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

مطلب لطيف

الفصل السادس

في الكبر والعظمة اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضا الذي لا نهاية
له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج فهو قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل
وامتد ودخل في قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدا ولا لاستقراره منزل فالاول والآخر صفة الزمان والظاهر
والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحيم الرحمن بالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا واخرا
واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق سبحانه كان هو منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش
وكرسي فعقل المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقل الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء
لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع
كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش
العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات
الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي مقدسة في حقيقتها المخصوصة
وهويته المغيبة عن مناسبة شيء من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال صلعم الظوا

مه

بياذا الجلال والاكرام وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا
الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب
عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب فالمرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا ايها
الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت
طهارته من الكونين الدنيا والآخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته
من الالتفات الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة
وكانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون
من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي
من نفسك فتستحضر في عقلك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك
جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والفلوات وذو جملة ما فيها
من عجائب النبات والحيوان ثم ترق الى عالم الجو وطبقات الهواء واستحضر كل ما فيها من الحيوانات وذوات الهيات ثم ترق منها الى
سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال تترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار
والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح فاستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية
واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول صلعم عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة
جميع السموات السبع كما قال صلعم ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع
حملة العرش والكرسي انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام
من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجاده وجود هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها
في صفاتها وافعالها وتريد بقولك الله اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته
بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاة الله اكبر والوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه صلعم
قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي
والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان تصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب عليه السلام
التوحيد ان لا تتوهمه والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته وطاعاتهم قاصرة
عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجائب
عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدثك نفسك بانك بلغت مبادي ميادين جلال الله فضلا عن ان يبلغ الفوز والمنتهى
ونعم ما قال الشاعر هو ابو الطيب اساميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها ومن دعوات الرسول صلعم وثناءه على الله تعالى
لا نالك عوض العطوف ولا ينتهي اليك بصر ناظر او تغضب عن صفة المخلوقين صفة قل ربك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك فاذا قلت
الله اكبر فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف
واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها انوار اسماء الله الحسنى وصفاته العلى والاديان
السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى
الحقيقة وتطالع فيها درجات الانبياء والمرسلين ودركات المردودين والملعونين الضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم
فابصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت
الآخرة كما قال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان
واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم
فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين
والشهدا والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق اهل الآفاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات

اهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطوارها واكنافها ثم اذا انكشف لك هذه الاحوال
العالية والمراتب السامية فلا تظن انك بلغت الفوز والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة
وقل الله اكبر ثم انتقل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة وقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة
فاعرف انا بينا ان العظمة صفة العرش ولا تبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في
مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم هاهنا سر عجيب وهو انه ما جاء قوله سبحان ربي الاعظم
انما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت اسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا
ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سالتها الغير
وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله صلعم لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم
يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما
متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود
اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو ثناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم
من غير ثناء المبالغة روي ان لله ملكا تحت العرش اسمه حزقيل فاوحى الله اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلثين الف سنة ثم ثلثين
ثم ثلثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك
عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان قيل فما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع
فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف
بابديته انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم
الاخرة عند ظهور نور جلال الله الثالث السجدة الاولى فناء الكل في انفسها والسجدة الثانية بقاء الكل ببقاء الله كما قال تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح
لله كما قال تعالى الا له الخلق والامر والخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة
الثانية سجدة العجز والخوف مما لم نصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون
من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة
وكيف يقال ذلك وهو فرد احد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الجهة فكيف يكون عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة
الى ساعة فهي محدثة محدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه
وكبرياء عظمته وعظمته علو وعلوه علو جلال فهو اجل من ان يشابه المحسوسات ويناسب المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون
واعظم مما يصفه الواصفون واعلى مما يمجده الممجدون فاذا صورت لك حسك مثالا فقل الله اكبر واذا عين خيالك صورة فقل
سبحانك اللهم واذا نزلت بحل طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات واذا جال ذوقك في ميادين العزة
والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عنك سماع تسبيحات
المقربين وتنويهات الملائكة الروحانيين الحضورة فاقرا عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين **الفصل السابع** في لطايف قوله الحمد لله وفوايد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة ولطايف
قوله الحمد لله فاربعة النكتة الاولى عن النبي صلعم ان ابرهيم صلعم سال ربه وقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى
الحمد فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت
خاتمته جعلها الله خاتمة كلام اهل الجنة فقال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وروي عن علي رضي الله عنه وانه قال
خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحياء عينيه والحكمة
لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل
الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان آدم صلعم لما عطس

قال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا
ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام آدم هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام فاتحة المحدثات هو هذه الكلمة
واول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت
ان اول كلمات الله قوله الحمد لله اول آية من كتاب محمد رسول الله ولما كان وضع لمحمد صلعم من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد
وعند هذا قال صلعم انا في السماء احمد وفي الارض محمد فاهل السماء في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض
كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم النكتة الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان
الحمد اول الكلمات وجب ان تكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي والنكتة الثالثة
ان الرسول اسمه احمد ومعناه انه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد بحسب كثرة
النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في حق محمد صلعم اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين والنكتة الرابعة ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول
ايضا له اسمان مشتقان من الحمد وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقولنا محمد واحمد جاريان مجرى قولنا
مرحوم وارحم وجاء في بعض الروايات ان من اسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة اسماء للرسول دالة على الرحمة اذا ثبت
هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد صلعم وهو مذكور قبل العباد والياء
في قوله عبادي ضمير عائد الى الله سبحانه وقوله اني عائد اليه وقوله انا عائد اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة
الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيمة وقدامه الرسول صلعم مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة
الفاظ من اسماء الله تعالى تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير
متناهية كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوة من الرحمة ۵ واما
فوايد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشياء ۵ النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اسماء خمسة من صفات
الربوبية وهي قولنا الله الرب الرحمن الرحيم المالك وخمسة اسماء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب
الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال
الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك انت الرحمن وارزقنا
الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين ۵ النكتة الثانية الانسان
مركب من خمسة اشيا بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق
سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للارواح الملكية العقلية القدسية فخضع واطاع كما قال الا بذكر الله
تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية باسم الرب وهو اسم البر والاحسان فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى
للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة
وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات كما قال احل لكم الطيبات فمال الى ترك
العصيان وتجلى للاجساد والابدان بقهره قوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلابد من قهر شديد وهو
القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت
ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدات بالرجوع كما جاءت فاطاعت الابدان وقالت اياك نعبد واطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك
نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وادلنا على دينك فثبتنا واطاعت
النفوس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح
القدسية الملكية فطلبت من الله ان توصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين ۵ النكتة الثالثة قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة من تجلي اسم الرب

لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه بمدد الصلاة وايتاء الزكوة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في
الرحمة وايتاء الزكوة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء
فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب
الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر القيمة وايضا الحاج يصير عاريا حافيا حاسرا وهو يشبه
حال اهل القيمة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال القيمة كثيرة جدا ٥ النكتة الرابعة انواع القبلة خمسة بيت المقدس
والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع من القبلة ٥ النكتة الخامسة الحواس
خمس ادب البصر بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها
الرسل كلوا من طيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون
فاستعن بانوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة ٥ النكتة السادسة اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل
على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبيد فيصعد منها اسرار الى
مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد
المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد ونقول من هذا الكلام ان حاجة العبد
اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني جلب الخير واما في طلب الاخرة فهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو
الهرب من النار وجلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته
لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم يطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب
طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك
عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن افات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع
في عذاب الاخرة ٥ النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمسة المذكورة في الذكر المشهور
وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو
فاتحة سورة واحدة وهي قوله سبحان الذي اسرى بعبده واما قولنا الحمد لله فهي فاتحة خمس سور واما قولنا لا اله الا الله
فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القران لا بالتصريح في موضعين مضافا
الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم فهو غير مذكور في القران صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء
الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة بازاء هذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدا لقولنا
الحمد لله وقولنا الرحمن مبدا لقولنا لا اله الا الله لان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك
هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدا لقولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم
الدين مبدا لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على ان يعملوا
شيئا على خلافه

الفصل الثامن في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه
الاول لا شك انه سبحانه يتجلى لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته
وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى تجلى لعامة عباده بافعاله واياته قال ومن اياته
وقال ان في خلق السموات والارض لايات ثم تجلى للاولياء بصفاته ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما
خلقت هذا باطلا وتجلى للاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول
اسم الله اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر وهو باطن يعسر انكاره ولا تدرك
اسراره كما قال الحسين بن منصور ٥

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها ليعلموا منه معنى من معانيه
والله لا وصلوا منه الى سبب حتى يكون الذي ابداه مبديه

وقال ايضا

صوابه الخمس

صوابه الخمس

٥ ٥ ٥ ٥ يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي ٥ وظاهرا باطنا تجلى لكل شيء بكل شيء ٥

واما اسمه الرحمن فهو يفيد معنى تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء
الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما

الفصل التاسع في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة والسبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمسة اولها الخلق وثانيها التربية
في معرفة المعاد وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية
بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدا واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم
على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى
الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث
ترى الله فحينئذ تتكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المعاينة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق
واياك نستعين لانك الرب الرزاق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين
لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور
فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد ما الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي
قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل
فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في
هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق لمن هو بارشاد المسالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد للسالك
الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم الله عليهم النبيون والصديقون والشهداء
والصالحون فالانبياء هم الادلاء والصديقون والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك
لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح فاعتصم بالله من هذين الامرين
وهو ان لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر في هذه السورة كلمتان مضافتان
الى اسم الله تعالى واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله
لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق
رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل رحمن
الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم
قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله اعلم
بالصواب ٥ وهذا اخر كلامنا في سورة الفاتحة ٥

٥ سورة البقرة مدنية وهي مائتان وثمانون وسبع ايات ونقص الكوفي اية ٥

صوابه حسن

بسم الله الرحمن الرحيم **قوله تعالى** الم فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الضاد لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقبل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسماء ولانها متصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلعم من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الالف حرف واللام حرف والميم حرف الحديث والاستدلال به ان هذا ينافي ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور **فروع** الاول انهم راعوا في هذه التسمية معاني لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة والاسامي يتوفى عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا الثاني حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما يقول واحد اثنان ثلثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تادية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات الثالث هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين

المسئلة الثانية للناس في الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استاثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق لله في كل كتاب سر وسره في القرآن اوايل السور وقال علي بن ابي طالب ان في كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجرى منه واد ثم اجرى من الوادي نهر ثم اجرى من النهر جدول ثم اجرى من الجدول ساقية فلو اجرى الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى واعطى الرسل منها اودية ثم اجرى الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء للعامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهليهم بقدر طاقتهم وعن هذا روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم ~~اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت~~ ما عجزت عنه علماء الظاهر فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول فقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فاربعة عشر احدها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يامر بالتدبر فيه وثانيها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق وثالثها قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا فقوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب ان يكون مفهوما ورابعها قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه وخامسها قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وسادسها قوله هدى

للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى وسابعها قوله حكمة بالغة وقوله شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وتاسعها قوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم وعاشرها قوله هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع به الانذار مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما الحادي عشر قوله قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم الثاني عشر قوله فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم الثالث عشر قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم الرابع عشر قوله آمن الرسول الى قوله وقالوا سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما **اما الاخبار** فقوله صلعم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي عليه السلام انه قال عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعي اليه هدي الى صراط مستقيم **اما المعقول** فمن وجوه احدها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هاهنا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والوقف هاهنا لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي قوله يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كايماننا بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله **واما الخبر** فقد روينا في اول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا وروي انه صلعم قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل العزة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **واما المعقول** فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله تعالى تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للآمر بل فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر ابدا بذلك مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا

لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب القول الثاني قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا
فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال فقد سمت
العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا
جبل قاف وسموا الحوت نونا ٥ الثاني انها اسماء الله روي عن علي انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق ٥ الثالث انها ابعاض اسماء الله
تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي ٥ الرابع انها اسم القرآن
وهو قول الكلبي والسدي وقتادة ٥ الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف
اشارة الى انه احد اول آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء
من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء تدل على كونه هاديا والعين على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن
جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين
الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك ٥ السادس بعضها يدل على اسماء الذات
وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد
بن جبير عنه ٥ السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي
وقال الربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه ٥ الثامن بعضها يدل على اسماء الله وبعضها يدل على اسماء غير الله فقال
الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد صلعم اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما الصلوة والسلام ٥ التاسع
كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم
اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق قال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم مني ٥ العاشر
ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلعم لما تحداهم
بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه
الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل
ذلك على انه من عند الله لا من البشر ٥ الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير
كانه قال تعالى اسمعوها مقطعة حتى اذا اوردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه
الحروف اولا مفردة ثم يتعلمون مركبات ٥ الثاني عشر قول ابي زيد وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن
والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون
ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين
استمعوا الى ما يجي به محمد صلعم فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم ٥ الثالث
عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلعم
وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم جا اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله
الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلعم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين
ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلعم
فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا فقال نعم
الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير
هذا فقال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد
على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يجمع له هذا كله
فلا ندري اما القليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب ٥ الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع
كلام واستيناف كلام آخر قال احمد بن يحيى ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشي غير الكلام الذي

يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد ٥ الخامس عشر روى
ابو الجوزاء عن ابن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه ٥ السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف
المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مباني كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العلى واصول كلام
الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما يقول قرات الحمد
ويريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ ٥ السابع
عشر ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة
فلما اخبر الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول
ما يسمع من هذه السور معجزة دالة على صدقه ٥ الثامن عشر قال ابو بكر الزهري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقول
بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما ٥ التاسع عشر قال القاضي
الماوردي المراد من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل صلعم نزل به نزول
الزائر ٥ العشرون الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا
ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي تكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها
وذلك انما يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم ٥ الحادي والعشرون الالف من اقصى الحلق
وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد
وان يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله ٥ والمختار عند اكثر المحققين
من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا يكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل
اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان
وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء
المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها
لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة
هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل
هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا يحمل على شي منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم
وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم
مع العربي بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق
فارسيتان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات واذا لم
يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من
اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل
ما قال قطرب من انهم لما تواضعوا في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم سلمنا
انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشي البتة قلنا لا نزاع
انها وحدها غير موضوعة لشي لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه ٥ احدها
انه صلعم كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول
لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان
بمثله ٥ وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ٥ وثالثها ان هذه الحروف لما كانت
اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ٥ ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد

بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض
بوجوه ٥ احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة
الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قولنا الم لا يفيد معنى البتة
فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين في ازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية
بمحمد فان للتسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد
التسمية به لغرض اخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة
كانت التسمية به عبثا محضا ٥ وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست
على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة فتتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت
الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست اسماء السور ٥ وثالثها
ان القران نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم احد منهم مجموع ثلثة اسماء واربعة
وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ٥ ورابعها انها لو كانت اسماء هذه السور لوجب اشتهار
هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ٥ وخامسها هذه الالفاظ
داخلة في السورة وجزء منها وجزء الشيء متقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متاخر عن الشيء بالرتبة فلو جعلناها اسما للسورة لزم
التقدم والتاخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز
ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا
المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم
من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال ٥ وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا تخلو سورة
من سور القران من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله المشكاة والسجيل ليس من لغة العرب قلنا
عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء
لم يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا منها اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجدنا
المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل او في السنة بيانه وحينئذ يخرج عن
كونه غير مفيد اما الثاني فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب
قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما سائر الوجوه التي ذكرها
فقد بينا ان قوله الم غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القران انما نزل بلسان العرب
ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت ابواب تاويلات الباطنية
وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور
الكثيرة باسم واحد ثم تمييز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية ٥ وعن الثاني ان تسمية السور بلفظة
معينة ليست من الامور العظام فجاز ان لا تبلغ في الشهرة الى حد التواتر ٥ وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسماء خروج عن كلام
العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على
جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم ٥ وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب
اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا ههنا ٥ وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه
المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشيء اسما له ٥ وعن السادس
ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول
الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه اقوى الاقوال
التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلعم

في اول السور بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القران ويتفكرون فيه
ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا
مستمعين للقران ومتدبرين في مقاطعه ومطالعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت
الا في اوائل السور وذلك مما يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء قالوا الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعقل لما
علم اشتمال القران على المتشابهات فانه يتامل القران ويجتهد في التفكر فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله
وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم
شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان اقوى واصح ما في الباب ان يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي
وكان ذلك متضمنا لهذه المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة
وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة الكلية فليس الامر كذلك فان عنيت
به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما
وصف القران بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان
والهدى والله اعلم **فروع** على القول بانها اسم للسورة الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما يتاتى به الاعراب وهو اما ان
يكون اسما فردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفردة كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما
طسم فهو وان كان مركبا من ثلثة اسماء فهو كدارابجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيه وهما العلمية والتانيث
والثاني ما لا يتاتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احداهما قراءة من قرا
صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل ان تكون هي النصب بفعل مضمر نحو اذكروا وانما لم يتضمنه التنوين لامتناع
الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرا يس بالفتح وذلك
بان تكون هي مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة
ويتاكد هذا بما روي عن بعضهم ان الله اقسم بهذه الحروف وثانيهما قرا بعضهم صاد بالكسر وسبب التحريك لالتقاء الساكنين
اما القسم الثاني وهو ما لا يتاتى الاعراب فيه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته
الاولى كقولك دعني من تمرتان ٥ الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي
الالف ٥ واللام ٥ والصاد ٥ والراء ٥ والكاف ٥ والهاء ٥ والياء ٥ والعين ٥ والطاء ٥ والسين ٥ والحاء ٥
والقاف ٥ والنون ٥ والميم ٥ في تسع وعشرين سورة ٥ الثالث هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على
حرف وطه وطس ويس وحم على حرفين ٥ والم والر وطسم على ثلثة احرف ٥ والمص والمر على اربعة احرف ٥ وكهيعص وحم عسق
على خمسة احرف ٥ والسبب فيه ان ابنية كلامهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا ههنا الرابع هل لهذه الفواتح
محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسما للسور فيتم ثم يحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر
فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتداة والمفردات المعدودة
والله اعلم **قوله تعالى** ذلك الكتاب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك
اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله
الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه
الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت
قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القران قرانا قال تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وقال حاكيا عن الجن
انا سمعنا قرانا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت
٥ وثانيها انه تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو صلعم اخبر امته بذلك وروت
الامة ذلك عنه ويؤيده قوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث ٥ وثالثها

انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم
موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلم ان الله تعالى يرسل محمدا وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر عن القران
مانه في اللوح المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان صلعم اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب
المثبت في اللوح المحفوظ ٥ ورابعها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعدما سبق التكلم به وانقضى والمنقضي في حكم المتباعد وخامسها
انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما يقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك ٥ وسادسها ان القران
لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقران وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه
غايب نظرا الى اسراره وحقايقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغايب ٥ المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر
لكن لا نسلم ان لفظه ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذاك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف الاشارة قال الله
تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه واذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب
لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد يدخل الكاف على ذا للمخاطبة واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم
بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه منه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا يفيد البعيد في اصل الوضع بل اختص في العرف
بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة
لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هاهنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على الوضع مقتضى العرفي وحينئذ لا يفيد
البعيد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال الله تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق
الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال
وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله تعالى نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى
وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال
فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي هكذا يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك ٥
المسئلة الثانية لقايل ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مونث وهو السورة الجواب لا نسلم ان المشار اليه مونث
لان المونث اما المسمى او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القران وهو ليس بمونث واما الاسم فهو الم
وهو ليس بمونث نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مونث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمونث
وهو الم لا الذي هو مونث وهو السورة ٥ **المسئلة الثالثة** اعلم ان اسماء القران كثيرة ٥ احدها الكتاب وهو مصدر
كالقيام والصيام ويقال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القران قال كتاب انزلناه
اليك والكتاب جاء في القران على وجوه ٥ احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلوة كانت على المومنين
كتابا موقوتا ٥ وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي ببرهانكم ٥ وثالثها الاجل وما اهلكنا من
قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ٥ ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا
المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشي
اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع
العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق ٥ وثانيها القران قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران انا جعلناه قرانا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القران ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وللمفسرين فيه قولان احدهما عن ابن عباس ان القران والقراءة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قراناه
فاتبع قرانه اي تلاوته اذا تلي عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو قول قتادة انه مصدر من قول القايل قريت الماء في الحوض
اذا جمعته فقال سفيان بن عيينة سمي القران قرانا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات
والايات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرانا ثم جمع فيه علوم الاولين والاخرين فالحاصل ان اشتقاق
لفظ القران اما من التلاوة او من الجمعية ٥ وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان

واختلفوا

واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله وقرانا فرقناه لتقراه
على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت ساير الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله وقال الذين كفروا
لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فوادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل
والمبين والمحكم والماول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان
وجدوا النجاة وعليه جملة المفسرين في قوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ٥ ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى
اما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك انزلناه ٥ انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك ٥ وفيه وجهان احدها انه ذكر
من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به والثالث انه شرف لمحمد صلعم
وامته ٥ واما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله وذكر فان الذكرى تنفع المومنين ٥ وخامسها
التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين ٥ وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا
لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى يشبهه ولا يتحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين ٥ وسابعها الموعظة
يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القايل هو الله والاخذ جبريل والمستملي محمد فكيف
لا يقع به الموعظة ٥ وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم ٥ اما الحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه حكما
عربيا ٥ واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة ٥ واما الحكيم فقوله يس
والقران الحكيم ٥ واما المحكم فقوله كتاب احكمت اياته ٥ واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ من الاحكام
والالزام وقال المورج هي ماخوذة من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه ٥ وتاسعها الشفاء
وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمومنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من الامراض
والثاني انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض قال في قلوبهم مرض وبالقران يزول
كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفاء ٥ وعاشرها الهدى والهادي اما الهدى فقوله هدى للمتقين هدى
للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة اما الهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا
عجبا يهدي الى الرشد ٥ الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود في تفسيره انه القران وقال وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه ٥ الثاني عشر الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القران وانما سمي به لان المعتصم به في امور
دينه يتخلص به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه
النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال ان هذا القران عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصي ٥ الثالث عشر
الرحمة وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة واي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات ٥ الرابع عشر
الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ينزل الملايكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحياة الارواح
وسمي جبريل روحا فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه ٥ الخامس عشر القصص نحن
نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القران يتبع قصص
المتقدمين ومنه قوله ان هذا لهو القصص الحق ٥ السادس عشر البيان والتبيان والمبين البيان قوله هذا بيان
للناس والتبيان قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما المبين فقوله تلك ايات الكتاب المبين ٥ السابع
عشر البصاير هذا بصاير من ربكم اي هي ادلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص ٥ الثامن عشر
الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فقيل معناه القضا لان الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيمة
فيهدي قوما الى الجنة ويسوق اخرين الى النار فمن جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه
الى النار ٥ التاسع عشر النجوم فلا اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجوما ٥ العشرون المثاني مثاني تقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثني فيه القصص والاخبار ٥ الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث
قال ابن عباس يعني به القران ٥ الثاني والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا

وقد عجزت الفصحاء ان ياتوا بمثله ٥ الثالث والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القران في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ٥ ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القران ٥ الرابع والعشرون القيم قيما لينذر باسا شديدا ٥ والدين ايضا قيم ذلك الدين القيم فالله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في البيان والافادة ٥ الخامس والعشرون المهيمن وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما وصف به لان من تمسك بالقران امن الفزع في الدنيا والاخرة فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي الامين ٥ لاجل قوم هم امناء الله على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ٥ السادس والعشرون والهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي الى الرشد والله سبحانه هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي ٥ السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القران واتبعوا النور الذي انزل معه يعني نورا وسمى دينه نورا ويريدون ليطفئوا نور الله وسمى بيانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمى التورية نورا انا انزلنا التورية فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا واتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمى الايمان نورا يسعى نورهم بين ايديهم ٥ الثامن والعشرون الحق وورد في الاسماء الباعث الشهيد الحق والقران حق وانه لحق اليقين وسماه الله تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل قال بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب زائل ٥ التاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي حق القران وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ورب عزيز نزل كتابا عزيزا على النبي العزيز لامة عزيزة ٥ وللعزيز معنيان احدهما القاهر والقران كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد مثله ٥ الثلثون الكريم انه لقران كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد اجود منه والقران بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما انه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما ٥ الحادي والثلثون العظيم اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقران العظيم ويوم القيامة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافق عظيما ولهم عذاب عظيم ٥ الثاني والثلثون المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى اشياء فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا وانزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة فالقران ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة

المسئلة الرابعة في بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف وجوه ان يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدا الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل ان يكون كتابا كما يقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم خبر مبتدا محذوف اي هذه الم ويكون ذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة وان يكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان

ح الكشاف يستاهل ان [illegible]

جعلت الم منزلة الصوت كان ذلك مبتدا وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او الكتاب صفته والخبر ما بعده او قدر مبتدا محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرا عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه قال هذا ظاهر **قوله تعالى لا ريب فيه** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ كقول الشاعر شعر

قضينا من تهامة كل ريب ❊ وخيبر ثم اجمعنا السيوفا ❊

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة ٥ ح في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقوى لتاكيد هذا التاويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات ٥ السؤال الاول طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القران وذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه ٥ السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع اخر لا فيها غول الجواب لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا اخر حصل فيه الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا ٥ السؤال الثالث من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية الجواب قرا ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد تلك الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض **المسئلة الثانية** الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم بان القراءة الاولى اولى لان على القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول اولى لما تكرر في القران من ان القران نور وهدى والله اعلم **قوله تعالى** هدى للمتقين فيه مسائل **الاولى** في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة الموصلة وقال اخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء [illegible] الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى او في ضلال مبين وثانيها انه يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الاول ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع بالهدى سمي مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الايتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الايتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه

صوابه شبهة

صوابه ابو الشعثاء

صوابه كمهتد

هدى ان يكون مفضياً الى الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهتد والله اعلم ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القران بانه هدى فلا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والله اعلم **المسلة الثانية** المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقي هاهنا في معرض المدح ولن يكون كذلك بان يكون متقياً في امور الدنيا بل بان يكون متقياً فيما يتصل بالدين وذلك ان يكون آتياً بالعبادات محترزاً عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغاير في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغاير في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغاير هل يستحق هذا الاسم فروى عنه صلعم انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذراً مما به باس وعن ابن عباس انهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول النساء يايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج والشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت وابرهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جات في القران والغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعاً والاخلاص خامساً اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون الا يتقون اي الا يؤمنون واما التوبة فقوله ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا اي تابوا واما الطاعة فقوله في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضاً افغير الله تتقون وفي المومنين وانا ربكم فاتقون واما ترك المعصية فقوله واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي فلا تعصوه واما الاخلاص فقوله تعالى في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس قال صلعم من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده وقال علي بن ابي طالب التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابرهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في لسانك عيباً ولا الملائكة في افعالك عيباً ولا ملك العرش في سرك عيباً وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقين فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين كفاهم لانه تعالى بين ان القران هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس وبينات ثم قال هاهنا في القران انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقياً كانه ليس بانسان **المسلة الثالثة** في السؤالات ٥ السؤال الاول ان كون الشي هدى ودليلاً لا يختلف بشخص دون شخص فلم جعل القران هدى للمتقين فقط وايضاً فالمتقي مهتد والمهتدي لا يهتدي ثانياً والقران لا يكون هدى للمتقين ٥ والجواب القران كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضاً دلالة للكافرين الا ان الله ذكر المتقين مدحاً ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان صلى الله عليه وسلم منذراً لكل الناس لاجل ان هولاء هم الذين انتفعوا بانذاره فاما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زايل عنه لان كون القران موصلاً الى المقصود ليس الا في حق المتقين ٥ السؤال الثاني كيف وصف القران كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القران ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب انه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقران فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه

ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القران مملوا من ايات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى ٥ الجواب ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن منفكاً عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى والله اعلم ٥ السؤال الثالث كلما يتوقف صحة كون القران حجة على صحته لم يكن القران هدى فيه فاذا استحال كون القران حجة هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القران هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق ٥ الجواب ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شي بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرايع او يكون هدى في تاكيد ما في العقول وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم ٥ السؤال الرابع الهدى هو الذي بلغ البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقران ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون اية الا وذكروا فيها اقوالاً كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبيناً في نفسه فضلاً عن ان يكون مبيناً لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحداً منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحداً على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا السؤال **المسلة الرابعة** قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتداء محذوف او خبر مع لا ريب فيه لذلك او مبتدا اذا جعل الظرف المتقدم خبراً عنه ويجوز ان ينصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقاً في البلاغة ان يضرب عن هذه المحال صفحاً وان يقال ان قوله الم جملة برأسها او طايفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جي بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيها متاخية آخذاً بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نبه اولاً على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بنهاية الكمال فكان تقريراً لجهة التحدي به ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف الوجوه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وايراده منكراً **قوله تعالى** الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اعلم ان فيه مسايل **المسلة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان موصولاً كان الوقف على المتقين حسناً غير تام وان كان منقطعاً كان وقفاً تاماً **المسلة الثانية** قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلاً للحسنات وتاركاً للسيئات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح كاقامة الصلوة والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واجلها الصلاة او مالية واجلها الزكاة ولهذا سمى الرسول صلعم الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام واما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا يكون هذه الاشياء تفسيراً لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولاً عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر

معناه فعل ما ينبغي **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته
آمنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما آمنت ان اجد
صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب اي يعترفون
به او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع الفرقة الاولى الذين
قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج
فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة
الله في جميع ما امر به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه
الخصال كفر اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان
آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان
آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان آمن لله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما
اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا
فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال
او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطا وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل
الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن كل ما جا فيه الوعيد ثم يحتمل
اجتنابه
ان يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد فالمومن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمومن عندنا كل من اجتنب ما ورد فيه
الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث
فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون
شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده
كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد
الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي ٥ الثاني زعموا ان الايمان
اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد
انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل ٥ الفرقة
الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هولاء على مذاهب الاول ان الايمان اقرار
باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هولاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة
هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون
الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال ٥ وثانيها اختلفوا ان العلم المعتبر
في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر
اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال اهل الانصاف
المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلعم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته
وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان ٥ القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان
معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس ٥ القول
الثالث قول جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب ٥ الفرقة الثالثة الذين قالوا الايمان عبارة
عن عمل القلب فقط وهولاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه
ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مومن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان ٥ اما معرفة الكتب والرسل
واليوم الآخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان ٥ وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم

بالضرورة كونه من دين محمد صلعم ٥ وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل
البجلي ٥ الفرقة الرابعة الذين قالوا الايمان هو اقرار باللسان وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان
فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى
الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان ٥
الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة
فيثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي
نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان
من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون
العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر
يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص باختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم
الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول
هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد
من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك
الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلعم مع الاعتقاد فنفتقر
في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة ٥ الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول انه كان
في اصل اللغة التصديق فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب
وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا ٥ الثاني ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار
منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن
كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع ٥ الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب
ان يكون غير المعدى كذلك ٥ الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال من الذين
قالوا آمنا بافواههم ولم تومن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم ٥ الخامس ان الله تعالى لما ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان العمل الصالح
داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا ٥ السادس انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين آمنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيء الى امر الله ٥ واحتج ابن عباس على هذا بقوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلثة
اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل على انه مومن ٥
وثانيها قوله فمن عفي له من اخيه وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المومنون اخوة ٥ وثالثها قوله
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمومن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا
ابقى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظيم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم الى قوله ما لكم
من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مومنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي
وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون لا يقال فهذا يقتضي
ان يكون كل مومن مذنبا وليس كذلك قلنا هذا انه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة ٥ القيد الثاني ان الايمان
ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين

نفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي ٥ القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة
عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا ٥ القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق
بجميع صفات الله تعالى لان الرسول صلعم كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد
وامثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول صلعم بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا
هو بيان برهان القول في تحقيق الايمان فان قال قايل هاهنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله بالدليل
والبرهان وكلام العرفان مات ولم يجد من الوقت ما يتلفظ بكلمة الشهادة فهاهنا ان حكمتم بانه مؤمن فقد حكمتم
بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلعم
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا ٥ الصورة الثانية
من عرف الله بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق
الاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله صلعم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان
من القلب بالسكوت عن النطق ٥ والجواب ان الغزالي رحمه الله منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين
وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يوتى بها مع الايمان والله اعلم **المسلة الرابعة** قيل الغيب مصدر
اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصايم والزور بمعنى الزاير ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان الاول وهو
اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المومنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيبة كما يؤمنون حال الحضور
لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون ونظيره
قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب فكل ذلك مدح للمؤمنين
بان ظاهرهم موافق لبواطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم الثاني وهو قول
جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غايبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل
فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى
هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع فان في تحصيل هذه
العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول ان قوله
والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغايبة فلو كان المراد من قوله
الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغايبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز الثاني
لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو وكذا ساير الايات النافية كون الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الاية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور
الثالث لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله وصفاته
فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد به الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان
بالآخرة وذلك غير جايز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى
يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والله اعلم ٥ والجواب عن الاول
ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغايبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغايبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جايز كما في قوله
وملايكته وجبريل وميكال ٥ وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغايبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما
على الوجهين جميعا فان قيل افتقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا
دليل عليه اما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان نقول نعلم من الغيب
ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام ولا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغايب احد اقسام الادلة ٥

وعن الثالث لا نسلم ان لفظة الغيب لا تستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون
هذا من باب الحاق الغايب بالشاهد ويريدون بالغايب ذات الله تعالى وصفاته والله اعلم بغيبه **المسلة الخامسة**
قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله به في القرآن والخبر اما القرآن فقوله وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض واما الخبر فقوله صلعم لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله
ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما
واعلم ان التخصيص المطلق من غير دليل باطل والله اعلم **المسلة السادسة** ذكروا في تفسير اقامة الصلاة وجوها
احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرايضها وسننها واقامتها من اقام العود
اذا قومه ٥ وثانيها انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلاتهم دايمون والذين هم على صلواتهم
يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه اليه
الرغبات واذا ضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه ٥ وثالثها انها عبارة عن التجرد لادائها وان لا يكون في موديها فتور
من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده تعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ٥ ورابعها اقامتها عبارة
عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح
فيها قال الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة
على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرايطها ولذلك ان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من دون
بخس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بانه قايم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد ٥ **المسلة السابعة**
ذكروا في لفظ الصلاة في اصل اللغة وجوها احدها انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم

وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلا وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلا فالمصلي كانه يسعى في تعديل ظاهره
وباطنه مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار ٥ وثالثها ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية
سيصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ٥ ورابعها قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كالزكوة
من زكى وكتبها بالواو على لفظ المفخم وحقيقته تحريك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصلي
تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول هاهنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي
الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من اشهر الالفاظ شهرة واكثرها دورا على السنة المسلمين
واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال المسمى بالصلوة في الاصل ما ذكره
ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في ساير الالفاظ جايزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد
الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول صلعم موضوعه
لمعان اخر وكان مراد الله تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان
ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل ٥ الثاني الصلاة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو
بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم ومختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي
يقف الفلاح عليه لانه صلعم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص فقال رسول الله صلعم
افلح ان صدق **المسلة الثامنة** الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم
من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يوكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى
امرنا ان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يوكل لما امكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو
ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول
اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وايضا البهيمة ليس لها رزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد اختلفوا

صوابه اقام

فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق تمكين الحيوان من الانتفاع بالشي والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا
قلنا قد رزقنا الاموال فمعنى ذلك لانه مكننا من الانتفاع بها واذا سالناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا
بالمال اخص واذا سالناه ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك ان يجعلها به اخص وانما يكون به اخص اذا امكنها من الانتفاع
به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به ٥ واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا
وقال اصحابنا قد يكون رزقا ٥ حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن
انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له ٥ الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم ياكل من رزقه شيئا ٥
اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم
على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق
وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز
للغاصب ان ينفق منه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا ٥ وثالثها قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق
فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا ٥
واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلعم اذ جاءه عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلعم لا اذن
لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله
اما انك لو قلت بعد هذه التوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا ٥ واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به وامر
غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشي والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد
رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه ٥ اجاب
اصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب
والخنازير وقال يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار من العباد فكذا هاهنا خص اسم الرزق
بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا ٥ واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله صلعم فاخترت
ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما ٥ واجابوا عن المعنى بان هذه المسلة محض اللغة
وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلايل العقلية في الالفاظ والله اعلم **المسلة التاسعه** اصل الانفاق
اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها
ونافقاء اليربوع لانه تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض **المسلة العاشره** في قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون فوايد احداها ادخل من للتبعيض صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم
مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الآية
الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكاة وهي قوله في آية الكنز ولا ينفقونها
في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب
فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد بها الصدقة لقوله تعالى بعد
فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح **قوله تعالى**
والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول
كل من آمن بمحمد صلعم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام
على بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله ولما كانت
هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فلما ذكر بعد ذلك

اهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك
لان في هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن
سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله
والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسايل **الاولى** لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء
فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد انه صدق به فلا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان هاهنا
التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يامن ان يكون
كاذبا فهو الى الذم اقرب **المسلة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا به ان جبريل صلعم سمع
في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلعم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تتحول ولكن
المستمع سمع الرسالة في علو فنزل ويؤدي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه
ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع آخر فان قيل كيف سمع جبريل صلعم كلام الله تعالى وكلامه ليس بالحروف والاصوات
عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله له سماعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى
خلق في اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص فقراه جبريل صلعم فحفظه ويجوز ان يخلق الله اصواتا مقطعة بهذا النظم
المخصوص في جسم مخصوص فتلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة المودية لمعنى ذلك الكلام القديم **المسلة الثالثه**
قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في آخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا
الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد على سبيل التفصيل لان المكلف لا يمكنه
ان يقوم بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل
هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرايع النازلة على محمد صلعم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ٥
واما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى
ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل
اما قوله وبالآخرة هم يوقنون ففيه مسايل **المسلة الاولى** الآخرة صفة الدار وسميت بذلك لانها متاخرة عن الدنيا
وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الآخرة **المسلة الثانيه** اليقين هو العلم بالشي بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك
لا يقول القايل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما كان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم
الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القايل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده
بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بانه متيقن للاشياء **المسلة الثالثه**
انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح
الا اذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المومنين الجنة والكافرين النار روي عنه صلعم
انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشاة الاولى وينكر النشاة الآخرة وعجبا ممن ينكر
البعث والنشور وهو كل ليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور
وعجبا للمتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة **قوله تعالى** اولئك على هدى من ربهم واولئك
هم المفلحون اعلم ان في الآية مسايل **المسلة الاولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها ان ينوي الابتداء
بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بان الكتاب لهم هدى كان للسايل ان يسال
فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن
هذا السؤال كانه قيل الذين يكونون مشتغلين بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكوة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وان يكونوا على
هدى من ربهم ٥ وثانيها ان لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه
قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب ان اولئك الموصوفين غير مستبعد

ان يعود وادون الناس بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً ٥ وثانيها ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني
على الابتداء واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يومنوا بنبوة
رسول الله صلعم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم على الفلاح عند الله تعالى **المسئلة الثانية** معنى الاستعلاء في قوله
تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره
فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى
تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى
لما مدحهم بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف
لانه اذا كان مشددا في الدين خايفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتامل حاله فيهما واذا حرس نفسه
عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال
لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهذلي بن الله كثير لا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير
الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها الا العلماء **المسئلة الثالثة** في تكرير اوليك تنبيه على انهم كما ثبت
لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل لم جاء مع
العطف وما الفرق بينه وبين قوله اوليك كالانعام بل هم اضل اوليك هم الغافلون قلنا اختلف الخبران هاهنا فلذلك
دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة وانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهايم شيء واحد فكانت الجملة
الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل والله اعلم **المسئلة الرابعة** هم فصل وله فايدتان احداهما الدلالة على ان
الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل
الا في الانسان اما لو قلت ان الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان **المسئلة الخامسة** معنى
التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب
من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل الزيد التايب اي هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين
فهم هم كما يقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو **المسئلة السادسة**
المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال
على معنى الشق والفتح ولهذا يسمى الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى
لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدايم من غير فترة على وجه
الاعظام والاجلال لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات **المسئلة السابعة** هذه الاية يتمسك الوعيدية بها
من وجه والمرجية من وجه اما الوعيدية فمن وجهين الاول ان قوله اوليك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل
بالصلاة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة الثاني ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هو فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه الاشياء لم تحصل
علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح ٥ اما المرجية فقد احتجوا بان الله تعالى حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة
في هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنا وشرب الخمر وسرق واذا ثبت في هذه الطايفة تحقق
العفو ثبت في غيرهم ضرورة لانه لا قايل بالفرق ٥ والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان
والجواب عن قول الوعيدية ان قوله اوليك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل
في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العقاب بل يجوز ان يخاف منه وعن
الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى ٥ والجواب عن قول المرجية
ان وصفهم بالتقوى يكفي لتحصيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله اعلم **قوله تعالى**
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون اعلم ان في الاية مسايل اصولية ونحن ناتي عليها ان شاء الله تعالى

اما

اما قوله تعالى ان ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان ان حرف والحرف لا اصل له في العمل لكن هذا الحرف
اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة ٥ المقدمة الاولى في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة
حاصلة في اللفظ والمعنى اما في اللفظ فلانها تركيب من ثلثة احرف وانفتح آخرها ولزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون
الوقاية نحو انني وكانني كما تدخل على الفعل نحو اعطاني واكرمني واما المعنى فلانها يفيد حصول معنى في الاسم وهو تاكيد موصوفيته بالخبر
كانك اذا قلت قام زيد فقولك قام افاد حصول معنى في الاسم ٥ المقدمة الثانية انها لما اشبهت الافعال وجب ان تشبهها
في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران ٥ المقدمة الثالثة في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره انها لما صارت عاملة
اما ان ترفع المبتدا والخبر معا او تنصبهما معا او ترفع المبتدا وتنصب الخبر او بالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل
دخول ان عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين
فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون اقوى من الاصل والقسم الثاني ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب
شيا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يودي الى التسوية بين الاصل والفرع لان الفعل يكون عمله في الفاعل اولا
بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما تعطلت الاقسام الثلثة
تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا اما ينبه على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لا اصلية لان تقديم المنصوب
على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الاصالة بل بطريق
عارض **المسئلة الثانية** قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر له
في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك ٥ حجة البصريين ان هذه الحروف يشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم
بيانه والفعل له تاثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب ان يكون كذلك ٥ حجة الكوفيين من وجهين الاول ان معنى
الخبرية باقية في خبر المبتدا وهو اولى باقتضاء الرفع فيكون الخبر به رافعه واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه
بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلثة احداها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مستندا الى

صوابه ثلاث

المبتدا وبعد دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق ٥ وثانيها قولنا الخبرية هاهنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبر
كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فعلى دخول
هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضي بتمامه لو حصل ولم يوثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الاصل ٥ وثالثها
قولنا الخبرية اولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقي قايم بذاته وذلك الحرف اجنبي مباين
عنه وكانه مباين عنه مخلى بجاور له لان الاسم يتخلل بينهما ٥ الثاني ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية
وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف فانه لا يشابه هذا الحرف الفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء
الرفعية لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهته الفعل ٥ ورابعها لما كانت الخبرية اقوى في اقتضاء الرفع
استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية
قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال ٥
الوجه الثاني ان سيبويه يوافق على ان الحرف غير اصل في العمل فيكون اعمالها على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل

صوابه اعمل بقدر

يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر والله اعلم **المسئلة الثالثة** روي لانباري
ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب يقول عبد الله قايم ثم يقول
ان عبد الله قايم ثم يقولون ان عبد الله لقايم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قايم اخبار
عن قيامه وقولهم ان عبد الله قايم جواب عن سؤال سايل وقولهم ان عبد الله لقايم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج
عبد القاهر رحمه الله على صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسؤال سايل بان قال انا رايناهم قد الزموها الجملة
من المبتدا والخبر اذا كانت جواب القسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله ويسلونك عن ذي القرنين
قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نباهم بالحق انهم فتية امنوا

بهم وقوله فان عصوك فقل اني بريء مما وقوله اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل اني
انا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم انه يدل على اسم النبي صلعم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه
قوله فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة
السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد القاهر والتحقيق
انها للتاكيد فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما احتاج اليها اذا كان للسامع
ظن في الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله كقول ابي نواس

عليك باليأس من الناس ان غنى نفسك في اليأس   وانما حسن

موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على اليأس وانما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم
نجيب لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار مع السامع احتمل
ان يكون مع الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان
فعاملني بالسوء فكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية
عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح صلعم قال رب ان قومي كذبون

اما قوله الذين كفروا ففيه مسايل

المسألة الاولى انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق
القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلعم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالا
ستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجيء الرسول صلعم به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن
ومن لم يصدقه في كل ذلك فاما بان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذاك هو الكافر فاذا
الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا
او كونه واحدا منزها عن النقايص والآفات او انكر نبوة محمد او صحة القران والشرايع التي علمنا بالضرورة كونها
من دين محمد كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنا والخمر فذلك الذي يكون كافرا لانه ترك تصديق
الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي
او غير مرئي وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لتعذر مجيئه صلعم باحد القولين دون الثاني بل انما يعلم
صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا
للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلعم ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان
يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسألة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الامة ولنقل ذلك على
سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه صلعم ما وقف الايمان عليها ولما كان كذلك وجب ان لا تكون معرفتها من الايمان
والانكار لها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة ولا يكفر ارباب التاويل فاما الذي
لا سبيل اليه الا برواية الآحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر
فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما فانه مع انه ذلك شيء آخر سوى تصديق
الرسول فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع
للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها
معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة هي مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا
الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول فانه لا ياتي بهذه الافعال بحيث اتى بها دل على عدم التصديق لا جرم
الشرع نفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب والله اعلم

المسألة الثانية
قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر
عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما اخبر الله عن شيء ماض مثل قوله

ان الذين كفروا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام هو الحروف
والاصوات او كان شيئا آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بغيره والقديم يستحيل ان يكون
مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القايلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى
كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث
علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك خبرا بانهم
قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى ٥ الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد الحرام لا بد وان
ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله ٥ اجاب
المستدل الاول عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير والعلم
بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا
سقطت هذه المعارضة ٥ وعن الثاني ان خبر الله تعالى وكلامه اصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله تعالى
تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد نظيره في مسألتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا
تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان ذلك اعترافا بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل
كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فقوله يقتضي زوال القديم وذلك يسد باب اثبات حدوث العالم والله اعلم

المسألة الثالثة قوله ان الذين كفروا صيغته للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد
منه هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى تكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة
على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول صلعم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود
مثاله اذا كان لانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من الناس ذلك الجمع
على التعيين واما لاجل ان المتكلم بالعام لارادة الخاص جايز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص
عن وقت الخطاب فاذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد
منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول صلعم فلا جرم حسن ذلك واقصى ما في الباب ان يقال
لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم
الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة
بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله اعلم ٥ ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله
ان الذين كفروا لا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا لا يؤمنون لا يصدق الا اذا آمن كل واحد منهم فاذا ثبت انه في جانب
الثبوت يقتضي العموم وجب ان لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن واحد منهم
لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فيثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون
يكفي في اجرايه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم ٥ والجواب ان قوله ان الذين كفروا
صيغة جمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم
لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

المسألة الرابعة اختلف اهل التفسير في المراد هاهنا بقوله الذين كفروا فقال
قايلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس وقال آخرون
بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا
بعد المعرفة ونظيره ما قال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان صلعم حريصا على ان
يؤمن قومه جميعا حتى قال الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت
تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه بين له صلعم انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتاذى بسبب
ذلك فان اليأس احدى الراحتين اما قوله تعالى سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم ففيه مسايل

المسألة الاولى قال

صاحب الكشاف هو اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم وفي اربعة
ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكانه قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه
وابن عمه الثاني ان يكون انذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبر مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة
خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز اذا ثبت هذا
فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستوا فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على
تقديم الخبر على المبتدا جايز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنوك اما الكوفيون
فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدا ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان تكون
قبلها في اللفظ قياسا على التوابع للاعراب فالجامع للتبعية المعنوية الثاني ان الخبر لا بد وان يتضمن الضمير فلو تقدم الخبر
على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جايز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت
الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون عن الاول ان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون
واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يوتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة
موسى وقال زهير

من يلق يوما على علاته هرما … يلق السماحة منه والندى خلقا

المسئلة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه
بوجوه احدها ان قوله انذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما راوا الآيات
ليسجننه فاعل بدا هو ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل فان قيل
المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا
والتحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان
فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فهذا خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال
هولاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اتفقوا على انه
لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز
لا بد وان يكون لفايدة زايدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفايدة هاهنا قلنا قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم معناه
سواء عليك انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلايل
الى حالة ما بقي منهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افادت هذا
المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال انذرتهم ام لم تنذرهم افادت هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت
فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من هذه الآية ذلك **المسئلة الرابعة** قال صاحب
الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال سيبويه جرى هذا على حرف
الاستفهام كما جرى على حرف النداء قولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام
كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء **المسئلة الخامسة** في قوله انذرتهم ست قراآت اما بهمزتين محققتين بينهما الف او لا
الف بينهما او بان يكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف او لا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه
والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما يقول فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن
خارج من كلام العرب **المسئلة السادسة** الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة
لان تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب
النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله لا يؤمنون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال
صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة التي قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض **المسئلة الثانية** احتج
اهل السنة بهذه الآية وكل ما اشبهها من قوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت

[هامش: صوابه في قولك]

[هامش: صوابه نفيهم]

وحيدا

وحيدا الى قوله سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص معين
انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما
الجهل او الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر
هذا في صورة العلم وهو انه تعالى علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال
ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم
الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان
مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله بعدم الايمان
امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف
هولاء الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه
انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف الجمع بين النفي والاثبات
ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله عنه في قوله يريدون
ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد
لتبديل كلام الله وذلك منهي عنه ثم هاهنا اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم يكون قصدا
الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله فيكون الذم حاصلا على الترك
والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ٥ ولقد كان السلف والخلف
من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا
بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه ٥ قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان ٥ المقام الاول بيان انه
لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبر الله عن عدم الايمان مانعا من الايمان ٥ والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على
سبيل التفصيل ٥ اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه ٥ احدها ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع
لاحد من الايمان قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس
احدا في بيت لا يمكنه الخروج منه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم
لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى صلعم لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم
عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب
كيف يامره بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون
وخلق فيهم الافك ثم يقول انى توفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول
لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا
وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين ٥ وثانيها ان الله
تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم
وخبره بكفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك
علمنا انه غير مانع ٥ وثالثها انه تعالى حكى عن الكفار في سورة السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر
وانما الله تعالى ذكر ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ٥ ورابعها انه تعالى
انزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين
عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن في ان لا يمشي ٥ وخامسها القرآن
انما انزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم لا ان يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا

اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا ولو امرتنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا يجاب لله ولا لرسوله عنه
لو ثبت ان العلم والخبر يمنع ه وسادسها قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام مانع عن الايمان كلف ما كان نعم المولى
بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان
علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان ه المقام الثاني قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع
من وجود الايمان من وجوه ه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع
والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة
او لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة عليه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله قادرا
على شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده ه وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو
عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وكذا ان كان واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب
الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال ه وثالثها لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا
على شيء اصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء
اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك
فانا من رمى انسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامي ولا نذم الآجرة وندرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت
الآجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن
وذم المسيء ويلتمسون ويامرون ويعاقبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل
والترك ه ورابعها لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان
يامر عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه
وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود ه وخامسها ان الايمان من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه
فيجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجايزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات
الجايزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات
وكونه ليس من الممكنات وذلك محال ه وسادسها ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده
ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجز على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير
لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم
الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان ه وسابعها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز وروده
بامر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا تطير
الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود ه
وثامنها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف
اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين ه وتاسعها ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه
لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب ه
وعاشرها الآيات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال ه المقام
الثالث الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع
خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا وخطأ ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب
الامساك عن القولين الثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد
هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفت

ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه تغير العلم فهذان الجوابان
هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكاليف والنبوات
قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت
العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي يذكره اهل الجبر ضعيف
جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن
قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا مانع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الجبرية
من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على الفعل وعلى خلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى
القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلعم توسل الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان
هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلعم بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي
ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال
احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكاليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان
كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية
في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر
والضلالات وعن هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ه ومنها ان هشام بن الحكم زعم ان الله سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
وجوز البداء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال
بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه
التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى الشبهات واما الجوابان
اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي خطأ قول من يقول انه يدل وخطأ
قول من يقول انه لا يدل ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه
العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال
فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم ولا يمكن العقل من تقرير
كلام اوضح من هذا واقل مقدمات منه ه اما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في
الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاصلا وهو الآن ايضا حاصل فلو حصل مع العلم
باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب
العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث ه واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية
ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند
عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت
هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس
في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا
يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد
من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر ه
وحكي ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح
المحفوظ قال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل مثل ما عمل ابو لهب فقال له الرجل هكذا
ينبغي ان نقرأ اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية
يدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن ه وثانيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام

اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون
كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علم الله انهم يفعلونها فلم يحملهم علمه على
فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلعم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم
فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذا لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب
فكذلك لا يحملكم علم الله عليها ٥ واعلم ان في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث
بيان انه لا يليق بالرسول مثل ذلك وذلك متناقض فاسد ٥ اما المتناقض فلان قوله فلذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله
صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان
والتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما لا ينافيان
شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه ٥
وثالثها الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله
بن مسعود قال قال رسول الله صلعم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة
مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا ينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله
وشقي ام سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه
الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق
عليه الكتاب فيختم الله له بعمل اهل الجنة فيدخلها ٥ وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت
الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما
قبلته ولو سمعت رسول الله يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا ٥
واما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما الصلوة والسلم فان موسى قال لآدم انت الذي اشقيت الناس
واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت الذي اصطفاك الله تعالى لرسالاته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره
علي قال نعم فقال رسول الله صلعم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه ٥ احدها ان هذا الخبر يقتضي
ان يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلم وذلك غير جائز ٥ وثانيها
ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ ٥ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم
موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها ٥ ورابعها ان آدم صلعم احتج
بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وساير الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه
الحجة ٥ وخامسها ان الرسول صلعم صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل
الحديث على احد ثلثة اوجه ٥ احدها انه صلعم حكى ذلك عن اليهود لانه حكاه عن الله تعالى او عن نفسه والرسول
صلعم كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه صلعم ذكره عن نفسه لا عن
اليهود ٥ وثانيها انه فحج آدم منصوبا اي ان موسى صلعم غلبه وجعله محجوجا وان الذي اتى به آدم صلعم ليس بحجة
ولا بعذر ٥ وثالثها وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى
عليه السلام ساله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم صلعم ان خروجي
من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج الى الارض واكون خليفة
فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب ٥
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقران مملوء منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى
ذلك وفيما ذكرناه كفاية هاهنا قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم
اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم

والكلام هاهنا يقع في مسايل المسئلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له
وتغطية لئلا يوصل اليه فلا يطلع عليه والغشاوة والغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة
والعمامة المسئلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القايلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام
على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا
انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا
على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر
فان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل
بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح
في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون
من فعل الله تعالى او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جايز ان يكون بفعل العبد والا لزم التسلسل ولا
جايز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه قد يلزم حدوث شيء لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان قدرة
العبد مصدرة المقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك
القدرة فاما ان يصير تاثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جايزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جايزا لانه لو كان جايزا لكان يصح في العقل ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح
ومع ذلك الاثر تارة والاخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جايزا لا يلزم من فرض وقوعه محال
فذلك المجموع تارة يترتب على الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر واختصاص احد الوقتين بترتيب ذلك الاثر
عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة
الزايدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع
الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث
يكون مصدرا له مع انه لم يتميز احد الوقتين على الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجيح الممكن لا عن مرجح
وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جايزا واما انه لا يكون ممتنعا
فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال فاذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون
الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل
حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة بالكفر
في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري
مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم
بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى ٥ اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية
على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى فزادوا هاهنا بان الله تعالى قد كذب
الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا من الايمان بقوله وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى
فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها
ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلايل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع
من الايمان وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها
الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ٥ وثانيها انه يحكي عن

صوابه صبي ودقا

صوابه للكفر

الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر لان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم
كما يسند الفعل الى المسبب ۝ وثالثها انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلايل
فاضيف ما فعلوا الى الله لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى عليهم كقوله تعالى في التوبة زادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا
كفرا الى كفرهم ۝ ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله
تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث
لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي ۝ وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة
يقولونه تهكما به في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية
والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة ۝ وسادسها الختم على قلوب
الكفار من الله هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي
الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الاية
الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الاية انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم ۝ وسابعها قال بعضهم هذه الاية انما
جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار
عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال فانها
محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة
لما علم الله فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هذا ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ذلك
بغيهم اسقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ
ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب
بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذا الحال مكلفين ۝ وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم
الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى
في عينيه والطنين في اذنه فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون
ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك
اية للنبي صلعم ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه
اصلح للعباد ۝ وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الاخرة كما قد اخبر انه يعميهم قال ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها
زفير وهم فيها لا يسمعون ۝ وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد
بذلك علامة وسمة يجعلها في قلوب الكفار وسمعهم فتستدل الملايكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا
فلا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملايكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال الله تعالى اولئك كتب في
قلوبهم الايمان وحينئذ الملايكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملايكة بها كونهم
ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفايدة في تلك العلامة اما مصلحة عايدة الى الملايكة لانهم متى علموا بتلك
العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى امن فقد احبه اهل
السموات صار ذلك مرغبا في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرفت الملايكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا
له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمتنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقراه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين
الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل السمة عن قلبه بان ياتي بالايمان ويترك الكفر
قالوا وانما خص السمع والقلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب
فلهذا خصهما بالذكر فان قيل فيجوزون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما جاءنا ما نعول على السمة والعلامة

لان

لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف
ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع والله اعلم
المسألة الثالثة الالفاظ الواردة في القران القريبة من معنى الختم هو الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذان
والغشاوة في البصر ثم الايات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دالة على حصول هذه الاشياء وقال كلا بل ران
على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون
لتنذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت
دالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل
عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقران مملو من هذين القسمين وصار كل قسم منها متمسكا
لطايفة فصارت الدلايل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلايل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها
وبالجملة فهذه المسألة اعظم المسايل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام ابا القسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة
في هذه المسألة فقال لا لانهم نزهوه فسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله
تعالى وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة
وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبايح واقول هاهنا سر اخر وهو ان اثبات الاله يلجي الى القول بالجبر
لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ولزم نفي الصانع واثبات الرسول يلجي الى القول
بالقدر لانه لو لم يقدر العبد فاي فايدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل هاهنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا
الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا بمرجح
وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهيا بحسن
المدح والذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم النظرية
وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلايل السمعية فلهذه المأخذ التي شرحناها
والاسرار التي كشفنا عن حقايقها صعبت المسألة وعظمت فنسأل الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير انه
رب العالمين المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية
الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون
قلوبهم المسألة الخامسة الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم
في الموضعين المسألة السادسة انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد
منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني براس كبشين يعني براس كل واحد منهما كما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا
يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس واذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه ۝ الثاني السمع مصدر في
اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل عليه جمع الاذن في قوله وفي اذاننا وقر
الثالث ان نقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم ۝ الرابع قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما
قبله وبعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين وعن الشمال
قال الراعي بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض واما جلدها فصليب اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى
اسماعهم المسألة السابعة من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر
والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى
بالعمى ولان بالسمع تصل نتايج عقول البعض الى البعض فالسمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل
بطل النطق والعين اذا بطلت لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان الة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة
الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسألة الثامنة قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم

من القلب واستقصينا في بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعراء **المسئلة التاسعة** قال صاحب
الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل
وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار اقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا
الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي ابحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع والله اعلم **المسئلة العاشرة** قرئ غشاوة بالكسر
والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة
بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اي زال عقله والغشيان كناية عن
الجماع **المسئلة الحادية عشر** العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما يقول
نكل عنه ومنه العذاب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ
العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به
الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق
الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره
ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام
نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى **المسئلة الثانية عشر** اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار
وقال بعضهم لا يحسن وتمسكوا بقوله تعالى ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كونه كريما يوجب عليه العفو
ولنذكر هاهنا دلايل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال
عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما
ان يكون عايدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه وتعالى متعال عن الضر بخلاف الواحد منا في الشاهد
فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه يترجى
بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان يكون عايدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال
لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر به اولى بالرعاية من ايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال
النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله ايصالها الى احد الا وهو قادر على ذلك
فالاضرار عديم الفايدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه
اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار
لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع
صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ٥ وثانيها انه سبحانه كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر
منه الا العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر
العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع
كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق هاهنا الا احد امرين اما ان يقال
لم يوجد هذا التكليف وان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل ٥ وثالثها انه تعالى
اما ان يقال خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي
بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يؤدي الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك والمعلوم
اقدامهم الى العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث
كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا جايز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان التوكل
على عدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جايز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما

كريما وقد تطابقت العقول والشرايع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب ٥
ورابعها انه تعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجي اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو
الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان
ذلك كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الآخر فاثيب احدهما وعوقب
الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والآخر لم يحب ولم يحذر
فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك
ولم يفهم فيقول لان هذا لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فيقول ولم اختص هذا بالعقل والفطنة دون ذاك ولا شك
ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه
فاذا انتهت التعليلات الى امور خلقها الله سبحانه اضطرارا وعلمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكنك ان تسوي
بين الشخصين الذي اطاع احدهما وعصى الآخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق
والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكنك ان يقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية
فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وقضايه وعند هذا نقال اين من العدل والرحمة
والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجسارة والغباوة والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا
خلقه مثل خلق الطايع لبيبا حازما عارفا عالما واين من العدل ان يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر عطشه
ولا يرزقه ما رزق غيره من مودب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اصدقاء هولاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم
منهم ثم يواخذه بما يواخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم البارد الراسي المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه
مربيا شفيقا ومعلما كاملا اما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب
على خلاف قضايا العقول ٥ وخامسها انه سبحانه انما كلفنا النفع لعوده الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم
وان اساتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحليم انسانا ويقول له
اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة
الى دفع الضرر فهب اني فوتت على نفسي ادون المطلوبين فلم تفوت علي لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان ياخذ
عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة شيء فلما لم
تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين
ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة
وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا
عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه
فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال ٥ وسادسها انه سبحانه
نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد
هب انه عصى طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما ٥ وسابعها ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره
فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه واجاب دعاه وقبل توبته افترى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة او عقول
اوليك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم ولم لا يسمع نداءهم ولم يجيب دعاءهم ولم كان
في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم
اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ٥ ثم قال
من آمن من هولاء بالقران العذر عما ورد في القران من انواع العذاب من وجوه ٥ احدها ان التمسك بالدلايل اللفظية لا يفيد
اليقين والدلايل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلايل اللفظية لا تفيد اليقين

والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلايل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلايل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبنى على الظن ظنى انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت روايتهم مظنونة وايضا فهى مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهى مبنية على عدم المعارض العقلى فانه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن فى العقل يوجب الطعن فى العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلى مظنون وهذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هاهنا دلايل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلايل النقلية ظنية واما ان الظنى لا يعارض اليقين فلا فيه هو ثانيها وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال

وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يقع من الله تعالى وهذا بناء على حرف وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضى مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر حسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المامور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلانى غدا وان كان يعلم فى الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده فى ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الامر ان العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه هاهنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار وهو الشى المخبر عنه وذلك فى الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار وهو الشى المخبر عنه وذلك فى الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما فى الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصى والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم اما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما فى قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القران مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا هاهنا وثالثها اليس ان ايات الوعيد فى حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا فى صريح النص فهى ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا اونقول معناه ان العاصى يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن الاستحقاق الوقوع فهذا جمل ما يقال فى تقرير هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلعم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول واما الشبهة التى تمسكتم بها فى نفى العقاب فهى مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك فى وصف المنافقين قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المومنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمومنين المخلصين الذين صحت سرايرهم وسلمت ضمايرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مومن وضميره يخالف ذلك وفيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان الكلام فى حقيقة النفاق لا يتلخص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهى الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسما النوع الاول ما اذا حصل

صوابه فيحمل

جواب الشبهة

العرفان القلبى فهاهنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مومن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا اعرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه منكر بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه منكر بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار القسم الثانى ان يحصل العرفان القلبى والانكار اللسانى فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبى ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا اعرف الله بدليله ثم كما تم النظر مات فجاة فهذا مومن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالى الى انه يكون مومنا لقوله صلعم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملو من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثانى ان يحصل فى القلب الاعتقاد التقليدى فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مومن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا فى الصورة الاولى بالكفر فهاهنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم هاهنا بالنفاق لان فى هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد كان اولى القسم الثانى الاعتقاد التقليدى مع الانكار اللسانى ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك فى الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان فى هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدى مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبى فاما ان يوجد معه الاقرار اللسانى او الانكار اللسانى او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللسانى فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثانى ان يوجد الانكار القلبى ويوجد الانكار اللسانى فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه النوع الرابع القلب الخالى عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه فى مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدرى انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا فى مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان فى مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثانى القلب الخالى مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث القلب الخالى مع اللسان الخالى فهذا ان كان فى مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا نحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هى الاقسام الممكنة فى هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذى لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان فى باطنه ما يضاد ما فى ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره اذا عرفت ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم

المسئلة الثانية اختلفوا فى ان كفر الكافر الاصلى اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلى اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق كاذب باللسان صادق بالقلب وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان وانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم

ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة ٥ احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك ٥ وثانيها ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة ٥ وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ٥ ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ٥ وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتداء بذكر المؤمنين في اربع آيات ثم ثنى بذكر الكفار في اثنتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان تكثير الاقتصاص بخبرهم لا يجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم **المسئلة الثالثة** هذه الآية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا فانه لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا **المسئلة الرابعة** ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها يروى عن ابن عباس انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر وسميت انسانا لانك ناسي ٥ وقال ابو الفتح البستي

يا اكثر الناس احسانا الى الناس ۝ واكثر الناس اغضاء على الناس
نسيت وعدك والنسيان مغتفر ۝ فاغفر فاول ناس اول الناس

وثانيها سمي انسانا لاستئناسه بمثله ٥ وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم والعرب يونسون اي يبصرون من قوله آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر **المسئلة الخامسة** قال ابن عباس انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض **المسئلة السادسة** لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الآية لان قوله يقول لفظ الواحد وآمنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية اسئلة ٥ السؤال الاول المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلعم فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله واليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه ٥ السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين مع قولهم آمنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا لما قالوا

آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها ٥ السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر ٥ الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا انقطاع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ولانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له **قوله تعالى** يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم ان الله تعالى حكى من قبائح افعال المنافقين ثلثة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب ان نعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله وثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم **اما المسئلة الاولى** فاعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء ومنه سميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خادع وخيدع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهي اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطال ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق والكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع منه واذا اعلن لا يقال انه مدلس **المسئلة الثانية** وهي انهم كيف يخادعوا الله فللقائل ان يقول ان مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا انه ابطن خلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله تعالى بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي يأخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل انهم خادعوا الله الثاني ان يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنع المخادع وكذلك صورة المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم **المسئلة الثالثة** وهي بيان الغرض في ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلعم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا ٥ الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلعم اليهم اسراره وافشاء المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار الثالث انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلعم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته ولكنه تعالى ابقاهم وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد او لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه ان يقال عنى به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال ويخادعون انفسهم بيانا بقوله ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون **المسئلة الرابعة** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون ووجه الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول ووجه الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان

صوابه ان يقول

الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه
فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا
لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله
انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم
يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية ابحاث وذلك
ابحاث ه احدها قرئ وما يخادعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ
ما لم يسم فاعله ه وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد
بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا تعدوهم الى غيرهم ه وثالثها ان الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه
والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس ه اما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان
المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله
وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان
قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ها هنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا
على الكفر والجهل فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى
منه فعل الكفر والجهل لوجوه ه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا
لمحمد اذا فعل الله الكفر فينا فكيف يأمرنا بالايمان ه وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز
على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يشتغل بمعانيه وتفسيره ه وثالثها انه تعالى ذكر هذه الآيات
في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ه ورابعها قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق
لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم ه وخامسها انه تعالى اضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى
بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لابد من التاويل
وهو من وجوه الاول ان يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا
ثبات امر النبي صلعم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياساتهم كما قيل روي انه صلعم مر بعبد الله
بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا
ان نتوجه للرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم
غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلعم وتعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف
فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما
كفروا بها قبل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا
من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلعم ان لم ياذن له لم يفتنه ولكنه كان
يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم
نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي
الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك
كفرا لا جرم اضيفت زيادة كفرهم الى الله تعالى الثالث المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف
فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله انى يؤفكون الرابع ان العرب تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون
جارية مريضة الطرف وقال جرير ه ان العيون التي في طرفها مرض قتلننا ثم لم يحيين قتلانا ه
فكذا المرض ها هنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار
الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم

ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين الخامس ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه
فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان
اولى من سائر الوجوه اما قوله ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به
نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون
ففيه ابحاث احدها ان الكذب هو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا
للخبر وهذه الآية حجة عليه وثانيها ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة العذاب الاليم وذلك
يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما يروى ان ابرهيم صلعم كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته
صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الآية قراءتان احداهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر والثانية
يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة كذب كما بولغ في صدق فقيل صدق **قوله تعالى**
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم ان هذا هو النوع الثاني
من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القائل لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض
وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح **اما المسئلة الاولى** فمنهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى
ومنهم من قال الرسول ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة
وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول صلعم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك
فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد
كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول صلعم بذلك قلنا نعم لان
المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم
في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم **المسئلة الثانية** الفساد خروج الشيء
عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا وفيه ثلثة اقوال احدها قول ابن عباس
والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية وتفريع ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان اظهار
معصية الله انما كان افسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان
ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرائع
واقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض
نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد في الارض به ه وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين
الكافرين ومخالطتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلعم وضعف
انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض ه
وثالثها قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه **المسئلة الثالثة** الذين قالوا انما نحن مصلحون
هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض فان قولهم
انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك تظهر الاحتمالات ه احدها انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان
سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض
عن الفساد ه وثانيها انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين الكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة
سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن
مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين
عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله الا انهم هم المفسدون فخارج على الوجوه

الثلثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل احد على ما يهواه لانه
اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا يتهارج الناس ومن هذا يثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل
عسيتم ان توليتم ان تفسدوا على ما تقدم تقريره قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انومن كما امن السفهاء
الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبايح افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم
في الاية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الامرين اولهما
ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وها هنا مسايل المسلة الاولى قوله
امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقايل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان
فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله
كما امن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار
الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس المسلة الثانية اللام في الناس فيها وجهان احدهما انها للعهد
اي كما امن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس
ثم ها هنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهولاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ
العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المومنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان
فضيلة الانسان على ساير الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي المسلة الثالثة القايل امنوا كما امن الناس
اما الرسول او المومنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انومن كما امن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول لا يعرف
ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء المسلة الرابعة السفه الخفة يقال سفهت الريح الشي اذا حركته

قال ذو الرمة
جرين كما اهتزت رماح تسفهت ... اعاليها مر الرياح الرواسم

وقال ابو تمام
سفيه الرمح جاهله اذا ما ... بدا فضل السفيه على الحليم

اراد سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذي اللسان سفيه لانه خفيف الهذاء به ولا توتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وقال صلعم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان
المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المومنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد باطل
والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق
لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه وثانيها ان من باع آخرته بدنياه
فهو السفيه وثالثها ان من عادى محمدا فقد عادى الله وذلك هو السفيه المسلة الخامسة انما قال في آخر هذه
الاية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المومنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي
نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه
وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله اعلم قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى
شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون هذا هو النوع الرابع
من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرا ابو حنيفة رحمه الله واذا لاقوا اما قوله قالوا
امنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون
الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمومنين
امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون
مرادهم فيما ذكروه للمومنين التصديق بالقلب اما قوله واذا خلوا فقال صاحب الكشاف خلوت بفلان
واليه اذا انفردت معه ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه
وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه اذا انهوا السخرية بالمومنين الى شياطينهم وحدثوهم بها

سوالات ثلاث

يقول احمد اليك فلانا اي اذمه واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله قالوا انا معكم
ففيه سوالات السوال الاول هذا القايل اهم كل المنافقين بحمل هذا القول على انه من صناديدهم وكانوا يقولون للمومنين
امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم ليلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكبار لم يمتنع اضافة
هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين الاكابر وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين
يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا السوال الثاني لم كانت مخاطبتهم المومنين بالجملة الفعلية وشياطينهم
بالجملة الاسمية محققة بان الجواب ليس ما خاطبوا به المومنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث
الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منهم اما لان انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق
والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما لعلمهم بان ادعا الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم
كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لايقا به اما قوله انما نحن مستهزءون
ففيه سوالان السوال الاول ما الاستهزا الجواب اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزا يهزا مات
على المكان وناقته تهزا به اي تسرع وحقيقته انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا
قولهم انما نحن مستهزءون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنامن شرهم ونقف على اسرارهم وناخذ من صدقاتهم وغنايمهم السوال
الثاني كيف تعلق قوله انما نحن مستهزءون بقوله انا معكم الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على
الكفر وقوله انما نحن مستهزءون رد للاسلام ورد نقيض الشي تاكيد لثباته او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم
الكفر واستيناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام
فقالوا انما نحن مستهزءون واعلم انه سبحانه لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه
اسولة السوال الاول كيف يجوز وصف الله بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزا لا ينفك عن التلبيس وهو على الله
محال ولانه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال

سوالات خمسة

والجواب ذكروا في التاويل ثلثة اوجه احدها ان يفعل الله بهم جزاء على استهزايهم سماه بالاستهزا لان جزا الشي يسمى
باسم ذلك الشي قال وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله
وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال صلعم اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه
عدد ما هجاني اي اجزه جزا هجايه وقال صلعم تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان
ضرر استهزايهم بالمومنين راجع اليهم وغير ضار للمومنين فيصير كان الله استهزا بهم وثالثها ان من اثار الاستهزا
حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزا والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب عن المسبب ورابعها ان استهزا الله
بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الاخرة كما انهم اظهروا للنبي والمومنين امرا الحاصل معهم
في السر خلافه وهذا التاويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الله تعالى الادلة الواضحة بما يعاملون
به في الدار الاخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهر في الدنيا وخامسها ان الله تعالى
يعاملهم معاملة المستهزي في الدنيا والاخرة اما الدنيا فلانه تعالى يطلع الرسول على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفايها
عنه واما في الاخرة قال ابن عباس اذا دخل المومنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي
هو مسكن المنافقين فاذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة
ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا
يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزا السوال الثاني كيف ابتدا قوله الله يستهزئ
بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله الجواب هو استيناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي
يستهزئ بهم الاستهزا العظيم الذي يصير استهزاوهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله هو الذي يتولى الاستهزا بهم
انتقاما للمومنين ولا يحوج المومنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله السوال الثالث هلا قيل ان الله مستهزئ بهم ليكون

مطابقا لقوله إنما نحن مستهزئون ○ الجواب لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا
كانت نكايات الله فيهم أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين وأيضا فما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار
وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل فيهم آية يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا
إن الله مخرج ما تحذرون والله أعلم ○ الجواب الثاني قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف إنه من مد الجيش
وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وأمدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والأرض إذا
استصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وأمده إذا واصله بالوساوس ومد وأمد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل
في الشر وأمد في الخير قال تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى أيحسبون
أنما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والإملاء والإمهال وهذا خطأ لوجهين الأول أن قراءة
ابن كثير وابن محيصن ونمدهم وقراءة نافع وإخوانهم يمدونهم يدل على أنه من المدد دون المد الثاني أن الذي بمعنى أمهله إنما
هو مد له كأملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه أحدها قوله وإخوانهم يمدونهم في الغي أضاف
ذلك الغي إلى إخوانهم فكيف يكون مضافا إلى الله ○ وثانيها أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف
يذمهم عليه ○ وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ○ ورابعها
أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله ما أضافه إليهم فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف
أنه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيده بالإضافة في قوله وإخوانهم
يمدونهم في الغي إذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه ○ أحدها وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم الأصفهاني أن الله تعالى لما منعهم
ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة وتزايد النور في قلوب المسلمين
فسمى ذلك التزايد مددا وأسنده إلى الله لأنه مسبب عن فعله بهم ○ وثانيها أن يحمل على منع القسر والإلجاء كما قيل إن السفيه إذا لم
ينه مأمور ○ وثالثها أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده ○
ورابعها قاله الجبائي فإنه قال ويمدهم أي يمد عمرهم ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الأول
ما بينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض
أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يعيد الإشكال ○ أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض
أن يكونوا في الطغيان بل المراد أنه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا واعلم أن الكلام في هذا الباب
تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الإعادة واعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو
قال تعالى إنا لما طغى الماء أي جاوز قدره وقال اذهب إلى فرعون إنه طغى أي أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم
بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد
والتحير لا يدري أين يتوجه ○ الجواب الثالث قوله أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا
مهتدين واعلم أن اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ولعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها
عليه واستبدالها به فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم
فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب
في الدين أما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان ○ السؤال الأول كيف أسند الخسران
إلى التجارة وهو لأصحابها لدخولهم في تجارتهم مغبونين ○ الجواب هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء
يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري ○ السؤال الثاني هب أن شراء الضلالة بالهدى
وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة ○ الجواب هذا مما
يقوي أمر المجاز ويحسنه كما قال ○ ولما رأيت النسر عز ابن داية ○ وعشش في وكريه جاش له صدري ○
لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب أتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا هاهنا لما ذكر سبحانه الشراء

أتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته أما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى أن الذي يطلبه
التجار في متصرفاتهم أمران سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع
فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة وهؤلاء
مع أنهم لم يربحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادي إلى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى إلى
الضلالة ومن الطاعة إلى المعصية ومن الجماعة إلى الفرقة ومن الأمن إلى الخوف ومن السنة إلى البدعة **قوله تعالى** مثلهم كمثل
الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم أنا قبل الخوض
في تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين أحدهما أن المقصود من ضرب المثال أنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف
الشيء في نفسه وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير
الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الإيضاح ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجردا عن ضرب مثل له لم
يتأكد وقوعه من القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول
كما يتأكد إذا مثل بالظلمة وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته
من الإخبار بضعفه مجردا ولهذا أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الأمثال نضربها
للناس ومن سور الإنجيل سورة الأمثال **المسألة الثانية** المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل
ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض
الوجوه **المسألة الثالثة**

المسألة الرابعة أن الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان ○
أحدهما هذا المثل وفيه إشكالات أحدها أنه يقال ما وجه التمثيل بمن أعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق
ليس له نور ○ وثانيها أنه يقال إن من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا انتفاع
لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل ○ وثالثها أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى أذهب نوره وتركه
في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة والخيبة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه ○
والجواب أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها أحدها قال السدي إن ناسا دخلوا في الإسلام عند وصوله صلعم
إلى المدينة ثم إنهم نافقوا والتشبيه هاهنا في غاية الصحة لأنهم بإيمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا
أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر
إلا القليل من الدنيا أما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين ○ وثانيها أنه إن لم يصح ما قاله السدي
بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فهاهنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو أنهم لما أظهروا الإسلام فقد ظفروا
بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعد ذلك
نورا من أنوار الإيمان ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها
قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في أعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور
وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة ○ وثالثها أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا
المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى
ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا أن وجه التشبيه جمع النور والظلمة ○ ورابعها
أن الذي أظهره يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ومن قال
بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار

مَثَلٌ لقولهم آمنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان ممثلا بالنور
وهو حين تكلم بها اظهر خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لأتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم
نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه ٥ وخامسها يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن
اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره ويصير ممدوحا فيما بينهم بسببه ثم ان الله يذهب
ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة امره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم
الايمان فبقي في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي كان له قد كشف الله امره فزال ٥ وسادسها انهم لما وصفوا بانهم اشتروا
الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي
اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات ٥ وسابعها يجوز ان يكون المستوقد هاهنا مستوقد نار
لا يرضاها الله والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة
البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ٥ وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم
بالخروج للنبي صلعم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلعم كايقاد النار وكفرهم به بعد
ظهوره كزوال ذلك النور والله اعلم **المسئلة الخامسة** فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير
والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين
فشبه ما هو الغاية في زوال الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو النهاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه
الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا شيء كذلك
في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الاية بقيت هاهنا اسولة
واجوبة تتعلق بالتفاصيل ٥ السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد
فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر ٥ الجواب استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لها شأن
وفيها غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا
عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة مثلهم في التورية اي وصفهم
وشأنهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن ٥ السؤال
الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه احدها انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا
وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف
ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين ٥ وثانيها
ان يكون المراد جنس المستوقدين او يريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا ٥ وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم
لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله مثل
الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت ٥ ورابعها المعنى ومثل
كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم ٥ السؤال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة
الجواب اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهيبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور
اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة وهو الشيء الذي يؤذن عليها
ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانها تطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك
قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا تقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى
استضاء ٥ قال الشاعر اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه ٥
واما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير
وحال لونه اي تغير كونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب

العين والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شأنه ان يستنير والظلم في اصل اللغة
عبارة عن النقصان قال تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق
الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج ٥ السؤال الرابع اضاءت
متعدية ام لا ٥ الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اسم الشيء بنفسه واظلم غيره
اي صيره مظلما وهاهنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان يكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى
لان ما حول المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت ٥ السؤال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله
فلما اضاءت ٥ الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بتلك الزيادة وبقاء ما يسمى
نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها
وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون ٥ السؤال السادس لم قال ذهب الله بنورهم
ولم يقل اذهب الله نورهم ٥ الجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب
به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى
اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرئ اليماني اذهب الله نورهم ٥ السؤال السابع ما
معنى وتركهم ٥ الجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب
ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين ٥ السؤال الثامن لم حذف احد المفعولين
من لا يبصرون ٥ الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا انه من قبيل المقدر المنوي كان الفعل
غير متعد اصلا ٥ اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون
امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره
الرسول من الادلة والآيات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم
واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون
الى ما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون
على نفاقهم ابدا ٥ وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها ٥ وثالثها اراد انهم بمنزلة
المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدؤوا
منه **قوله تعالى** او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت
والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم
وابصارهم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها
انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر ان
عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في آذانهم حذر الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم
مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب
عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين
بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون ٥ وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه
الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه في الباطن واذا فقد فيه
الاخلاص وحصل معه النفاق كان ضررا في الدين ٥ وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها
ان يجعل اصابعه في آذانه وذلك لا ينجيه مما يريد تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى
حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك ٥ ورابعها ان عادة
المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد

دفعها بجعل اصبعيه في اذنيه ٥ وخامسها ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم في اذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك
الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا خلاص لهم منها فكذلك حال المنافقين فان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب
النار ٥ وسادسها ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة وحصل في
المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف
على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق ٥ وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقران
والظلمات والرعد والبرق هي الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات
والجهاد مع الاباء والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلعم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان
يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون
عن الايمان والقران بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي
عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع
فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الاية اسولة واجوبة ٥ السوال الاول
اي التمثيلين ابلغ ٥ الجواب الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الغلظ ٥ السوال الثاني لم عطف احد التمثيلين
على الاخر بحرف الشك ٥ الجواب او في اصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها
فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين تريد انهما سيان في استصواب ان تجالس
ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي الاثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب معناه
ان كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبايهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا
فكذلك ٥ وثانيها انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب
المطر نظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا
او هم قائلون ٥ وثالثها او بمعنى بل قال تعالى وارسلناه الى ماية الف او يزيدون ٥ ورابعها او بمعنى الواو كانه
قال او كصيب من السماء وهو كقوله تعالى ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم قال الشاعر

وقد زعمت ليلى باني فاجر لنفسي تقاها او عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة ٥ السوال الثالث المشبه بالصيب
والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو الجواب لعلماء البيان هاهنا قولان احدهما ان هذا التشبيه مفرق
ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل شبيها لكل واحد من الممثل
فهاهنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حيوة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات
وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل
ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى
الجملتين بالاخرى في امر من الامور وان لم يكن احاد احدى الجملتين شبيهة باحاد الجملة الاخرى وهاهنا المقصود تشبيه حيرة
المنافقين في الدين والدنيا بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق
فان قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل تقدره مثله
في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره ٥ السوال الرابع ما
الصيب ٥ الجواب انه المطر الذي يصوب اي ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه
صوب راسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان صلعم يقول
اللهم اجعله صيبا هنيئا اي مطرا جوادا فايضا ويقال للسحاب صيب قال الشماخ ٥ واسحم دان صادق الرعد صيب
وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هايل كما تنكرت النار في التمثيل الاول وقرئ كصايب والصيب ابلغ والسماء

هذه المظلة ٥ السوال الخامس قوله من السماء ما الفايدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء ٥ الجواب من وجهين
الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لما قال
من السماء دل على انه عام مطبق اخذ باقاق السماء كما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير
ايد ذلك بان جعله مطبقا ٥ الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع الابخرة رطبة من الارض الى الهواء
فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى فذلك هو المطر ثم ان الله سبحانه ابطل ذلك المذهب هاهنا
بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وننزل من السماء من جبال
فيها من برد ٥ السوال السادس ما الرعد والبرق ٥ الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان اجرام
السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد اذا اخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب
من برق الشيء بريقا اذا لمع ٥ السوال السابع الصيب هو المطر والسحاب فايهما اريد وما ظلماته ٥ الجواب اما ظلمات
السحاب فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمته بتكاثفه
وانسجامه بتتابع القطر وظلمة اظلال الغمامة مع ظلمة الليل ٥ السوال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق
وانما مكانهما السحاب ٥ الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء احدهما مجرى الاخر في الاحكام ٥
السوال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات ٥ الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على
الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب
الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع ٥ السوال العاشر لم جاءت هذه الاشياء منكرات ٥ الجواب لان المراد انواع منها
كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف ٥ السوال الحادي عشر الى ماذا يرجع الضمير في يجعلون ٥ الجواب
الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد
والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم ثم قال
فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم ٥ السوال الثاني عشر رؤوس الاصابع هي التي تجعل
في الاذان فهلا قيل اناملهم ٥ الجواب المذكور وهو الاصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا ايديهما المراد بعضها ٥ السوال
الثالث عشر ما الصاعقة ٥ الجواب انها قصفة رعد تنقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت
عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود ٥ السوال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين ٥ الجواب انه مجاز والمعنى انهم لا
يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط به حقيقة ثم فيه ثلثة اقوال احدها انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط بكل شيء
علما وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم ٥ السوال
الخامس عشر ما الخطف ٥ الجواب انه الاخذ بسرعة وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود يختطف
وعن الحسن بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف
وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم اما قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كانه جواب
لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب
الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان يخطف
ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متحيرين عن
الحركة ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم اخذوه والمفعول
محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وتعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف
قيل مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك
التوقف واظلم يجوز ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام
الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب ٥

وها هنا مسألة وهي ان المشهور ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط
واحتج عليه بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افادت
كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم
وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسمعهم وهم تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم
فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلعم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم
يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم اما قوله ان الله على كل شيء قدير
ففيه مسائل **المسألة الاولى** منهم من استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشيء والموجود
لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء والجواب لو صح هذا الكلام
لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا **المسألة الثانية**
احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان كل شيء مقدور الله تعالى والله تعالى ليس بمقدور
له فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو كان هو تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل
نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا يناقض هذه الآية واعلم ان الخلاف في الاسم لانه لا واسطة
بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله كل شيء
هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الآية على
ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي هاشم وابي علي وجه الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله تعالى
بهذه الآية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى **المسألة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المحدث
حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان
الاستدلال للاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل فيه
فيبقى معمولا به في محل النزاع ولانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان
ان يقدر الله على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده **المسألة
الخامسة** تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان
يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل
كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان
ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم ○ القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد
○ اما التوحيد **فقوله تعالى** يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون
اعلم ان في هذه الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكفار
والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها
ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت فخاطبت ذلك
الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور
يوجب مزيد تحريك ذلك الثالث ○ وثانيها كانه سبحانه يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك اولا ثم الآن
ازيد في اكرامك وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الدلائل شرف المخاطبة والمكالمة
وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الآية انتقل
من الغيبة الى الحضور ○ ورابعها ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية فانها امر وتكليف
وفيه كلفة ومشقة ولا بد من راحة يقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين

وخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك
الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب **المسألة الثانية** حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القرآن يا ايها الناس فانه مكي
وما كان فيه يا ايها الذين آمنوا فبالمدينة قال القاضي هذا الذي ذكراه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب
فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم
ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب
في الجميع ممكن **المسألة الثالثة** اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ وغيرها اما الالفاظ فهي
كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر
والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين
فسروا قولنا يا زيد بانادي زيدا او اخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق
والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما ○ وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي
زيدا لا يقتضي ذلك ○ وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا
لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر انسانا آخر باني انادي زيدا ○ ورابعها ان قولنا انادي زيدا اخبار
عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت
بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ها هنا نكتة نحوية وهي ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف
الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه واضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما
اتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع
ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم **المسألة الرابعة** يا حرف وضع في اصله لنداء البعيد وان كان
لنداء القريب لكن بسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء من سها او غفل وان قرب
تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد
لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين تنقيصا لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى يتحقق الاجابة
بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي او لاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي **المسألة الخامسة**
اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف
بالجمل وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل
المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا يستقل
بنفسه استقلال زيد فلم ينفك من الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة
حرف النداء بتاكيد معناه ووقوعها عوضا مما تستحقه اي من الاضافة واما الكثرة في كتاب الله النداء على هذه الطريقة
لاستقلاله بهذه التاكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص
اخبار المتقدمين بامور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا
بالابلغ الآكد **المسألة السادسة** اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج
البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وها هنا ابحاث ○ البحث الاول ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف
يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس
عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في الفقه ○ البحث الثاني لما ثبت
ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون
بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم

لا يجوز وايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين [illegible] الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا
وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شي من هذه الخطابات الذين وجدوا
بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر من دين
محمد صلعم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة علمنا العموم
البحث الثالث قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق لا لان
قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية
في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه
ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالآتي بفرد من افراد العبادة آتي بالعبادة والآتي بالعبادة آتي بتمام ما اقتضاه
قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة
لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لاسيما اذا كان الوصف
مناسبا للحكم وهاهنا كون العبادة عبادة عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت
ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة ٥
البحث الرابع لقائل ان يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مامورين
بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مامورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان
الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه عارفا بالله يستحيل ان يتناوله
كونه غير عارف بالله لانه حال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل
بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مامورا بذلك
الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل
الحاصل وذلك غير ممكن نثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال
ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما ان يومر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة او يومر
بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة
ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المومنين لانهم يعبدون الله وامرهم
بالعبادة يكون امرا بتحصيل الحاصل وهو محال والجواب من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة
كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهولاء هم القايلون بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك
استدل بهذه الاية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بما هو
من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم يصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا والذهول لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم
معرفة الله فوجبت والمحدث لا يصح منه الصلاة الا بتقديم الطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها
فكان السعي واجبا وكذا هاهنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان
بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله هاهنا
ان هذا الكلام ان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز
ورود الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يتناول هذا الامر المومنين قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل
الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما على الامر بالاستمرار على العبادة او على الامر بالازدياد منها
ومعلوم ان الزيادة على العبادة فتح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة ٥ البحث الخامس منكروا التكليف
لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه
الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول

بالشي امر

الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما [illegible] تكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف ما لا يطاق وان
كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا كان ممتنع الوقوع والانتقال وقع فبان يصير حال المرجوحية ممتنع
الوقوع اولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف
ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما
تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم
لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع
واجب العدم فكان الامر بالايقاع امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله وهو محال ولان
بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة ٥ وثالثها ان ورود الامر
بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كان لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه
كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا بغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع
بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه قادر
على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم ٥ ورابعها
ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشي لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد لافعال
نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه فقد امره
بالمحال وكل ذلك باطل ٥ وخامسها ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القران فلو
قدرنا انسانا مشتغل القلب دايما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق
في معرفة الله تعالى وجب ان تسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة
في التكاليف وجب اتباع الحكم المعقولة لا اتباع الظواهر والجواب عن الشبه الثلاثة الاولى من وجهين الاول ان اصحاب
هذه الشبه اوجبوا بما ذكروا اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف بنفي التكليف وانه متناقض الثاني ان عندنا يحسن من الله
كل شي سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله ٥ البحث السادس
قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق
من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة
مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى منعهم عن الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص
من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه **المسئلة السابعة**
قال القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية
على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه لنا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا
بالعبادة اداء للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى
اما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله سبحانه لما امر بعبادة
الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر
والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية
وعقلية وهاهنا ثلاث مقامات ٥ المقام الاول في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه ٥ احدها ان شرف العلم بشرف
المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم
المتعلق به اشرف العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما
العلم الديني فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث
عن معاني كلام الله وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله وذلك فرع على ثبوت

صوابه الثلاث

صواب وهاهنا

نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول وظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم ٥ وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول من اشرف الاشياء ورابعها ان شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب فهو اشرف نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشرف من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى ٥ اما علم الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور ٥ واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشيا استوجب الثواب العظيم والتحقق بالملايكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحقق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان يكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم ٥ وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواحي والامم بخلاف ساير العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم ٥ وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله ويسلونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل ٥ وسابعها ان الايات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستماية اية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشر الى معاقد الدلايل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقران مملوء منه واولها ما ذكرها هنا من الدلايل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في القران من عجايب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وها هنا استدل سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى يخبر عن المغيبات والامر وقع كذلك ٥ واما صفة القدرة فكلما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبايع الاربعة فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات ٥ واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان قوله قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزايه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض ٥ واما النبوة فالذي يدل عليها قوله ها هنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ٥ واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به ٥ وثامنها ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلايل على الملايكة واكثر الانبياء اما الملايكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك

صوابه الاربع

صوابه عن الملايكة

ان هذا افضل المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ايضا ظاهرة واما الانبيا عليهم الصلوة والسلام فاولهم ادم صلعم وقد اظهر الله سبحانه فضله بان اظهر علمه على الملايكة وذلك محض الاستدلال ٥ واما نوح صلعم فقد حكى الله عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حرفة الانبياء ٥ واما ابرهيم صلعم فالاستقصاء في شرح احواله في هذا الباب يطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ٥ وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل بقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ٥ ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس تقرير هذه الدلايل ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابرهيم في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره ٥ واما موسى صلعم فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى صلعم انما يعول في الاكثر الامر على دلايل ابرهيم صلعم وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابرهيم صلعم في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب ابايكم الاولين وهذا هو الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء اخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قال ابرهيم ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا يفيدك ان التمسك بهذه الدلايل حرفة هولاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى على النبوة بالمعجز ففي قوله او لو جيتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجز على الصدق واما محمد صلعم فاشتغاله بالدلايل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القران مملوء منه ولقد كان صلعم مبتلى بجميع فرق الكفار ٥ فالاول الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلايل ٥ والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر ٥ والثالث الذين اثبتوا الشريك مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي كمثل من جعل الكواكب موثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر من الدلايل على فساد قولهم ٥ الرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلعم وهم اليهود والنصارى والقران مملوء من الرد عليهم ثم انهم طعنوا من وجوه تارة بالطعن في القران فاجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس ساير المعجزات لقوله وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القران ينزل نجما نجما وذلك يتطرق التهمة اليه فاجاب الله بقوله كذلك لنثبت به فوادك ٥ الخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلايل ٥ السادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فايدة فيه فاجاب الله عنه ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله عنه بانه لا يسال عما يفعل وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا ٥ المقام الثاني في بيان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الثاني فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان نوجب تقليد البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب فاذا

بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية ٥ واما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فاحدها
قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولاشك ان المراد بقوله بالحكمة
اي البرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله مامورا به وقوله وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة
في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا
الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مامورا به ثم انا مامورون باتباعه صلعم لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال ٥ وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يجادل
في الله بغير علم ذم من يجادل بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى
ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ٥ وثالثها ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران
افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها
قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ٥ ورابعها ان الله تعالى ذكر التفكر
في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي النهى وايضا
ذم المعرضين فقال وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها ٥
وخامسها انه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا
عليه اباءنا وقال بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم
صلعم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر
والاستدلال كان على وفق القران ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران وعلى وفاق دين الكفار ٥
واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال
جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلعم فقال ان امراتي وضعت غلاما اسود فقال له هل لك من ابل فقال نعم قال
فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى اتاها ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق قال وهذا
عسى ان يكون نزعه عرق فاعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس ٥ وثانيها عن ابي هريرة قال قال صلعم قال الله
تعالى كذبني ابن ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله
لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله
الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة
على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية ٥ وثالثها روى عبادة بن الصامت انه صلعم
قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عايشة انا نكره الموت اذلك كراهتنا لقاء الله فقال
صلعم لا ولكن المومن احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله وكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر
في الدلايل مامور به ٥ واعلم ان للخصم مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم ٥ وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور ٥
وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ٥ ورابعها ان الرسول ما امر به ٥ وخامسها انه بدعة ٥ اما المقام الاول فاحتج الخصم
عليه بامور احدها انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا
او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده ان الواحد نصف الاثنين
وان الشمس مضيئة والنار حارة وجدنا الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل
لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم وهو محال ٥ وثانيها انا راينا علماء قد تفكروا واجتهدوا وحصل
لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا
شاهدنا ذلك في الوقت الاول جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء
من العقايد المستفادة من الفكر والنظر ٥ وثالثها ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل

الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه ٥
ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس
كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا
في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما
قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال ٥ وخامسها ان المقدمة
الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا
فوجدناها انا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم اخر وربما سلم بعضهم ان النظر
في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله غير متصورة
واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر
كونه واجب الوجود منزها عن التحيز والجهة او كونه موصوفا بالعلم والقدرة اما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي
صواب حقيقته
وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة
عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان
الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا انتفى التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة
بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه
والدوام فنحكم وعلى هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة
عن الذات فما لم نعلم الذات لا يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد
هذه الصفات الى ذاته هو ايضا تصورها بحسب صفات اخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل
وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا انا ثم الناس تحيروا في
ماهية المشار اليه بقولي انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء
الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك
بابعد الاشياء مناسبة عنا ذا هو الحال ٥ اما المقام الثاني وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا
عليه بوجوه ٥ احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور واذا كانت التصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات
غير مقدور وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال كونه طالبا لها لان
الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي
يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو
محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال
طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت كسبية استحال كون التصديقات البديهية
اما ان يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن
القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند تينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم
حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت
ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات
كسبيا لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وان يكون نظريا فلا يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند حضور
تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب
فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظنا او اعتقادا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران
نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا ٥ وثانيها ان الانسان

ان يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا
للمعلوم دون الجهل فاذن لا يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم
على ما هو عليه فاذن لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل
فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه ٥ وثانيها ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل ونظره
او السمع والاول باطل لان الضروري ما اشترك العقلاء فيه ووجوب النظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء
يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني ايضا باطل لانه ان كان
العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق
واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لان قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب
النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب ٥ المقام الثالث دفوات
بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله ان يامر المكلف به وبيانه من وجوه ٥ احدها ان النظر
يفضي في الاكثر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا
فوجب ان يكون النظر قبيحا والله لا يامر بالقبيح ٥ وثانيها ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر
وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل بانا راينا ارباب
المذاهب كل احد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات
متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقايق ٥ وثالثها ان مدار الدين لو كان على النظر في الدليل لوجب
ان لا يستقر الانسان على الدين ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين
فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية
لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسولة والمباحثات
ورابعها انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على
انه لا يجوز فتح الباب فيه ٥ المقام الرابع ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على ان الله ورسوله
ما امرا بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلايلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة
واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها الى التامل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك
لكل الناس وهو مكابرة وقد يجوز اذكى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة
بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة
الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه المسايل ويجزمه
في معرفة هذه الدلايل على الاستقصاء ولو فعل الرسول صلعم ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر
انه كان يحكم بالاسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان
قيل معرفة حصول الدلايل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق في دفع الاسولة والجواب عن الشبهات وذلك
غير معتبر في صحة اصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان
مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها
لان الزايد على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم
يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل
النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان
المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بهذا ذلك السؤال
مثاله اذا راى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهوا صافيا قال سبحان الله فمن الناس من يقول ذلك

باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لابد له من موثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل اسناده
هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة
الثانية من غير دليل فيكون المقدمة تقليدا فيكون المبني عليها تقليدا لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه ٥ المقام الخامس
ان نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القران والخبر والاجماع وقول السلف والحكم ٥ اما القران
فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم في ايات الله ٥ واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم
تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله صلعم عليكم بدين العجايز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا ٥ واما الاجماع
فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم
انه نصب لنفسه الاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا قلنا انه بدعة
وكل بدعة حرام بالاتفاق ٥ واما الاثر فقال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع
الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون ٥ وسيل سفين
عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة ٥ وقال الشافعي لان يبتلي الله احدا بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يبتليه
بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لاخر وان كان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية اما
الحكم فانه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال ٥ والجواب
اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية
فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض ٥ واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور
فهي فاسدة لانهم يختارون في استخراج تلك الشبهة فيبطل قولهم انها ليست باختيارية ٥ واما الشبهة التي تمسكوا
بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبهة التي اوردوها قبيحا ٥
واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان الرسول ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء باسرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر
والاستدلال ٥ واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم
بالتي هي احسن ٥ واما قوله واذا رايت الذين يخوضون فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج
واما قوله صلعم تفكروا في الخلق فذلك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليكم
بدين العجايز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا ٥ واما قوله صلى الله عليه وسلم
اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي ٥ واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة
لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقها ولا يلزم منه القدح
في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبيس ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على اهل البدعة
واما مسئلة الوصية فهي معارضة بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله
لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسئلة وبالله التوفيق ٥ **المسئلة الثانية** اما
حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير
والتسوية واحتجوا فيه بالاية والشعر والاستشهاد اما الاية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون
افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فقول زهير

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال آخر

ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم ٥

واما الاستشهاد
فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب الاحاديث التي لا تصدق بها احاديث الخلق ومنه
قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه خلاق والصخرة

الحلقاء الملساء لان في الملاسة استواء وفي الخشونة اختلافا ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوؤه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير واللغة لا يقتضي ان ذلك لا يتأتى الا من الله بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك

المسئلة الثالثة اعلم انه سبحانه لما امر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه ستة لا مزيد عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى فالله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابرهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خالق السموات والارض وبقوله ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتي تقريره وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابرهيم لا احب الآفلين ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول ههنا لم لا يجوز ان يكون المدبر لها طبايع الفصول او الافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلايل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد وان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم وليس بجسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالايراد في اول كتابه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القران يجب ان تكون ابعدها عن الدقة واقربها الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكره الله تعالى في اول كتابه ذلك ٥ الثاني انه ليس الغرض من الدلايل القرانية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقايد الحقة في القلوب وهذا النوع من الدلايل لا يفيد العلم بوجود الخالق فهي تذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من ساير الانواع ٥ واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب ٥ احدها يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر رضي الله عنه هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال

جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح بانه ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده ٥ وثانيها جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلعم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربتك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال الله تعالى قال صلعم ما لك من اله الا الله ٥ وثالثها كان ابو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو في مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد يدفعها ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا ورابعها سألوا الشافعي رحمه الله عليه ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وامنوا على يديه وكانوا سبعة عشر ٥ وخامسها سئل ابو حنيفة عنه مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع ٥ وسادسها تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ ٥ وسابعها سأل هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سئل ابو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر ... الى آثار ما صنع المليك ٥
عيون من لجين ناظرات ... باحداق هي الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ... بان الله ليس له شريك

وتاسعها سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العالم القدير ٥ وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك وقال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع ٥ وحادي عشرها حكم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين **المسئلة الرابعة** قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما الزم العبادة بين ماله ولاجله تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بانه تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحد الثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم لانه تعالى يقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وآبائك **المسئلة الخامسة** في قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق يقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب الا ترى الى قوله والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه احدها ان معنى امل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه الامر ٥ وثانيها ان من عادة الملوك

صوابه التي

والسلكاء ان يقتصروا في مواعيدهم اي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او الظفر
منهم بالرمزة والابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شي من ذلك منهم لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى
هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى ٥ وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون
بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا
السبب قيل لعل في كلام الله بمعنى كي ٥ ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجا حصول المقصود
لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه
يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظه لعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجا ٥ وخامسها قال القفال لعل ماخوذ
من تكرر الشي كقولهم عللا بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي تدخل في لقد واصل لعل عل لانهم يقولون علك
ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقتها للتكرير والتاكيد كان قول القايل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله
فان فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه ٥ **البحث الثاني** ان لقايل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم
لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون واتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين الاول لا نسلم
ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقا هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل الماموربه
ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا
قيل في نفس الفعل انه اتقا فذاك مجاز لان الاتقا غير ما يحصل به الاتقا لكن لاتصال احد الامرين بالاخر اجري اسمه عليه
الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى
امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لايق باصول المعتزلة **المسله السادسة** قرا ابو عمرو
خلقكم بالادغام وقرا ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرا زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه
اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول
وما اضيف اليه ٥ اما قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا الى اخره ففيه مسايل **المسله الاولى** لفظه
الذي مع صلته اما ان يكون في محل النصب صفة للذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا
على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح **المسله الثانية** الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه
بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية
المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل في وصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذي
جعل لكم الارض فراشا يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شي جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله
تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله **المسله الثالثة** ان الله تعالى ذكر هاهنا خمسة انواع من الدلايل
اثنين من الانفس وثلثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وثانيا بالاباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون
الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه
اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى
بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بابايه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من
السماء وخروج الثمرات بسببهما لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متاخر عن المؤثر فلهذا السبب
اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء ٥ الثاني ان خلق المكلفين احيا قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء
فذاك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحيوة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع ٥ الثالث ان
كل ما في السماء والارض من دلايل الصانع فهو حاصل في الانسان وحصل في الانسان من الدلايل ما لم يحصل فيهما لان الانسان
حصل فيه الحيوة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة هاهنا

صوابه اسباب

ثم كان اولى بالتقدم واعلم انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلثة من المنافع **المسله الرابعة**
انه سبحانه هاهنا انه جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور ٥ الشرط الاول كونها ساكنة
وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فلو كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على
الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض
اثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطا لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض
فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا
كانت الى المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى
الانسان على مكانه وان لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا
بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه ٥ احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل
واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام ٥ وثانيها الذين سلموا تناهي
الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء
ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت
وهذا باطل من وجهين ٥ الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض ٥ الثاني لم صار
ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا ٥ وثالثها الذين قالوا سبب سكون الارض
جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابه الى بعض الجوانب اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل لوجهين الاول
ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى
فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا تعود ٥ ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا
جعل شي من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوي
الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة ٥ الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا
الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها ٥ الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل
من انتقالنا الى المشرق ٥ الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطا لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر
ابطا من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الانتهاء
ابعد من الفلك ٥ وخامسها ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف
لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وان يكون جايزا فيفتقر فيه
الى الفاعل المختار ٥ وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات
هابطة فتدافع الاعتمادات فلزم الوقوف والسوال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا
بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها
مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد على انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت
العلاقة الى علاقة اخرى لا الى نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته
واختياره فلهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد ٥ الشرط الثاني
في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه مما يولم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب
مثلا لتعذرت الزراعة عليه ولا يمكن اتخاذ الابنية منه ولتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا يكون في غاية اللين
كالماء الذي تغوص فيه الرجل ٥ الشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور
عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه اغبر ليستقر النور عليه
فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات ٥ الشرط الرابع ان يكون بارزا من الماء لان طبع الارض ان يكون غايصا في الماء

فكان يجب ان يكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا يكون كرة واستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا اعظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهاهنا اولى والله اعلم **المسئلة الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشيا المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله ه الثانية ان يتحمل الرطوبة فيه فيحصل التماسك في ابدان المركبات ه الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملية وسبخية وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا ه والرابعة اختلاف الوانها فاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانه وغرابيب سود ه الخامسة انصداعها بالنبات كما قال تعالى والارض ذات الصدع ه والسادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين ه السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا ه الثامنة ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ه التاسعة الخبء الذي يخرجه الارض من الحب والنوى وقال يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبع مائة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ه العاشرة حياتها بعد موتها قال الله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال واية لهم الارض الميتة احييناها ه الحادية عشر من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة ه الثانية عشر ما فيها من النبات المختلف الوانه وانواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم ثم قال كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال تعالى وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما الحيوان وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن الله تعالى عالم بها ثم انه سبحانه جعل الارض ساترة لقبائح بعد مماتكم فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ه الثالثة عشر ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخواتيم وفي كبارها ما يتخذ منه الابنية فانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف ه الرابعة عشر ما اودع الله فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء ثم عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الغاية لا يحصل الا عند العزة فلو قدروا على ايجادها تبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ولذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر الى افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم متقن وعليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ه الخامسة

الاصل ... من الجبال

الارض كريم

لو كانت الارض ذهبا او فضة نظرنا ...

عشر كون ما يوجد على الارض والجبال من الاشجار التي تصلح للبنا والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها كالعظيمة كالنيل وسيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة ميا هاعذبه للسقي والزراعة وسائر الفوائد **المسئلة السادسة** في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصى الله فيها وثانيها لما اتى آدم صلعم في الجنة بتلك المعصية قيل اهبط من الجنة وقال الله لا يسكن في جواري من عصاني وثالثها قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يقل في الارض مثل ذلك ورابعها ان في الاكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر ه وقال اخرون بل الارض افضل لوجوه احدها انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة ا ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ب في البقعة المباركة من الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله د وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها ه وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون الى قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل واي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها ومساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض ايات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنين جعلها ايات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين وثانيها انه سبحانه خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثالثها ان الله تعالى اكرم نبيه فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا ه اما قوله والسماء بناء ففيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ذكر امر السموات والارض في كتابه في مواضع ولا شك انه تعالى اكثر من ذكرهما وذلك يدل على عظم شانهما وعلى ان له سبحانه فيهما اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا يتصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم **المسئلة الثانية** في فضائل السماء وهي من وجوه الاول ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء المصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم فهذه السبعة ثلثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات والاخبار ه الثاني انه تعالى سمى السموات باسما تدل على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبدا ها في ايتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثها وفنائها يدل على انه سبحانه خلقها لحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا ه الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضياء والصفاء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد ه الرابع قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متاثرة والارض متاثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب تقدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا ففي الاكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الوحدان فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتتغير مطارح الشعاعات واما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية ه الخامس ذكر في لون السماء وما فيه من صواب الراي فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع وبالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لتنتفع به الابصار الناظرة اليه فهو سبحانه جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكلها افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني وما فيها فصول ولو كانت سقفا غير محيطة بالارض لكانت الفروج حاصلة **المسئلة الثالثة** في بيان فضائل السماء وبيان

فضايل ما فيها او بين الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم النعمة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم الى الهدوء والقرار لتحصل الراحة وانبعاث القوى الهاضمة وتنفيذ الغذا الى الاعضاء على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والثالث انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى تحرق كل من عليها من حيوان وتهلك ما عليها من نبات على ما قال الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج يوقع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم فيستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح اهل العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها ٥ اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتا تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه سواد الثمار ويستنظف الهوا ويكثر السحاب والمطر وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتا فيطلع النبات ويثور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهوا فينضج الثمار وتنحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا البناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة هلكت الابدان وفسدت ٥ واما حركة الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق فالغني قد دفع بنا على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادورها عليه حتى يجد الفقير نصيبه ٥ واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان ساير الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يفوت منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات فاحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دايم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع آخر صيف دايم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم تكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئا وظهر الحالة الميل قليل المنفعة وكانت التاثيرة شديدة الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية ٥ واما كيفية ارتباط الكواكب بها

هذا كله هو الكلام في الشمس ٥ اما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم انه سبحانه جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت اخرى مصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدو فستره الليل واخفاه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبي ٥ وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ٥ واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء اخفاه الظلام واظهره القمر ٥ ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله ليلا فافتقده فلما طلع القمر وجد فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء كورك فلا اعلم مزيدا اسالك ولين اهديت الى سرورا الغداهدي اليك نورا ثم انشا يقول

ماذا اقول وقولي فيك ذو قصر ٭ وقد كفيتني الاحسان والجملا ٭
ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا ٭ او قلت دانك ربي فهو قد فعلا ٭

ولقد كان في العرب من يفضل القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشباب وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنثة ولكن المتنبي طعن فيه بقوله

فلا التانيث لاسم الشمس عيب ٭ ولا التذكير فخر للهلال ٭

وثانيهما انهم قالوا القران يجعلوا الشمس تابعة القمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال خلق الموت والحيوة وقال ان مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه ٥ اما النجوم ففيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة بها والثالثة انه يهتدي بها المسافر في البحر والبحر قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها ثم النجوم على ثلثة اقسام مقاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع تارة ويغرب اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد ٥ فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح ٭ قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال ولا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشيا عنها والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقايق عرفوا ذلك فقال قايلهم

واعرف ما في اليوم والامس قبله ٭ ولكنني عن علم ما في غد عمي ٭

وقال لبيد

فوالله ما تدري الضوارب بالحصى ٭ ولا زاجرات الطير ما الله صانع ٭

في شرح كون السما بناء قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعمور فيه كلما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيات لمنافعه وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق مدبر بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله اعلم ٥ اما قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ٥ فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشيا عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا النقل سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض امك بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان الام لا يوعد بامه وذلك لان مقامك من الام التي ولدتك اضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط لا تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة بالخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالراس طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلوة فلا تجيبه برجلك ٥ واعلم انه سبحانه لما ذكر الارض والسماء بين ما فيهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان ومن الوان الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في انفسهم في احوال ما فوقهم وتحتهم ويعرفوا ان شيا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم

موازنة يستقروا

في طلوع الشمس وغروبها

الارض كالصدف والدرة المودعة فيه ادم واولاده

سبحانه وتعالى ٥ وهاهنا سؤالات السؤال الاول هل تقولون ان الله هو الخالق هذه الثمرات عقيب وصول
الماء اليها لجرى العادة او يقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل
الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى ٥ والجواب لا شك ان على القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول
لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسايط لان الثمرة لا معنى لها الا اجسام قام بها طعم ولون
ورايحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان الاصح المتعلقة به اما الحدوث
واما الامكان واما مجموعهما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه
الوسايط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلايل النقليه ما ورد في الخبر انه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة للمثابين من غير
هذه الوسايط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في
الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك لا بد فيه من دليل ٥ السؤال الثاني لما كان قادرا على خلق هذه الثمار
بدون هذه الوسايط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسايط في هذه المدة الطويلة ٥ والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها احدها انه تعالى انما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين
اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه
المشاق لطلب هذه المنافع الدنيويه فلان يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنيويه لطلب المنافع الاخرويه التي هي اعظم
من المنافع الدنيويه كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته
بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادويه دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب
كان اولى ٥ وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسايط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم
وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء اما لما خلقها بهذه الوسايط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الى
نظر دقيق وفكر غامض ويستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ٥ وثالثها انه ربما
كان للملايكه ولاهل الاستبصار عبرة في ذلك وافكار صالحة ٥ السؤال الثالث قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول
المطر من السماء وليس الامر كذلك لان الامطار انما تتولد من الابخرة ثم ترتفع عن الارض وتتصاعد الى الطبقة
البارده من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر ٥ الجواب من وجوه احدها
ان السما سميت سماء لسموها فكل ما سما فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها ان المحرك لاثارة
تلك الاجزاء الرطبه انزل من السماء ماء ٥ وثالثها ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر
من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب ان يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض ٥ السؤال
الرابع ما معنى من في قوله من الثمرات ٥ الجواب فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكر ليس اعني ماء ورزقا يكسبانه وقد
قصد بتنكيرهما معنى البعضيه كانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض
رزقكم ٥ والثاني ان تكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض
كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج ٥ السؤال الخامس الثمر المخرج بماء السماء
كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب تنبيها على قلة ثمار كل الدنيا واشعارا بتعظيم امر الاخرة والله اعلم ٥
اما قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات ٥ السؤال الاول بم تعلق فلا تجعلوا ٥ الجواب
فيه ثلثة اوجه ٥ احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا ولا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد ٥ وثانيها
بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا له ندا فانه من اعظم موجبات العقاب ٥ وثالثها بقوله الذي
جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم هذه الدلايل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء ٥ السؤال الثاني ما الند الجواب
انه المثل المنازع ونادت الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من النذين يناد صاحبه اي ينافره
ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد

انزل من السماء

سؤال في المنكر

انها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة
لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا ٥ السؤال الثالث ما معنى وانتم تعلمون ٥ والجواب
معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشيا لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القبيح ممن علم قبحه
يكون اقبح وهاهنا مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم
والحكمة هذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر
٥ واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة ٥ الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابية فانهم يقولون
ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهي المدبرات لهذا العالم فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله تعالى ٥
والفريق الثاني الذين يعبدون المسيح صلعم ٥ والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان
وذلك لان اقدم الانبيا الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح صلعم وهو صلعم انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه
في قوله وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة
قبل نوح صلعم وهي باقية الى الآن بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه يستحيل
ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السماء
والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض اخر سوى ذلك والعلماء
ذكروا فيه وجوها ٥ احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين
والهند كانوا يقولون بالله وملايكته ويعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال
الملايكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يتعوضوا تماثيل انيقة
المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملايكة فيعتكفون على عبادة الاوثان اعتقاد الشبه
وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان
بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال
ساير الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك
بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها
مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الاله في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسايط
بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما راوا الكواكب مستترة اكثر الاوقات عن الابصار
اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغايبة
ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا العبادة لتلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب ٥ وثالثها
ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت
على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه
لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدا الامر
واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ٥ ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول
الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة
عند الله تعالى على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة في قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ٥ وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب
لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب
عبادتها ٥ وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي الوجوه
التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل **المسئلة الثانية** فان قال قايل لما رجع حاصل
مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خالق العالم ان لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه

وجوه عبدة الاوثان ٥

تعالى اثباته على كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا ان الارض والسماء لو كان سايرا الاجسام في الجسمية فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز لتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص آخر فوجب الا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلايل على نفي الجسمية فقد بطل قوله ٥ واما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبر لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت عبيدا لا اربابا واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان الطلسمات انما تكون بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم ٥ واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه ٥ واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه نثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات والله اعلم

المسألة الثالثة اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشترى مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا فزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس [illegible] وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فراى قوما يعبدون الاصنام فسالهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك سابور ذي الاكتاف ٥ واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمن ابن عفان ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبايل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لمذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطايف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونايلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلعم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله سبحانه وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

اربا واحدا ام الف رب — ادين اذا تقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعا — كذلك يفعل الرجل البصير

(هامش: واحدا ام الف رب ادين)

الكلام في النبوة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين

وفيه مسايل الاولى اعلم ان الله سبحانه لما اقام الدلايل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القران والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلعم مبنية على كون القران معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين الطريق الاول ان يقال ان هذا القران لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زايدا على كلام سائر الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زايدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث واما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال

(هامش: القران)

وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بمثله علمنا عجزهم عنها فثبت ان القران لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير هذه الدلالة وظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة يقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزا لوجوه ٥ احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او وصف غارة وليس في القران من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم ٥ وثانيها انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما تركا شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القران فصيحا كما ترى ٥ وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القران لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ٥ ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا ٥ وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبايح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة ٥ وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القران فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه سبحانه قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الاية وقال اامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى آخره وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله وياتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرايت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام الى آخره ٥ وسابعها ان القران اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القران وعلم الفقه كله ماخوذ من القران وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واختيار الاخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تامل كتابنا في دلايل الاعجاز علم ان القران قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى ٥ الطريق الثاني القران لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القران معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب

المسألة الثانية انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللايق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسايله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة واحدة قال تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه

القران جملة واحدة فالله سبحانه ذكرها هنا ما يدل على ان القران معجز مع مزيل هذه الشبهة وتقريره ان هذا القران النازل على هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه نزوله على التدريج معجز وتحدى على عباد نائبه رسول الله وامته

المسألة الثالثة السورة هي طائفة من القران وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى بسور المدينة وهي حائطها لانها طائفة من القران محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القران كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل ما فائدة تقطيع القران سورا قلنا وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان افراد كل نوع من صاحبه احسن وثالثها ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في آخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى فرسخا نفس منه ونشطه للسير ورابعها ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويغتبط به ومن ثم كانت القراءة في الصلوة سورة تامة افضل

المسألة الرابعة قوله فاتوا بسورة يدل على ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان فلذلك التحدي بالقران جاء على وجوه ٥ احدها قوله فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى ٥ وثانيها قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ٥ وثالثها قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله فاتوا بسورة من مثله ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السور في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره معجزا فعلى التقديرين يحصل المعجز

المسألة الخامسة الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا اي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فاتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرا الكتب ولم ياخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه احدها ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة مثله ٥ وثانيها ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القران منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلعم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرانا من مثله ٥ وثالثها ان الضمير لو كان عائدا الى القران اقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او تفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلعم فذلك لا يقتضي الا كون آحادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى ٥ ورابعها انا لو صرفنا الضمير الى القران فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد صلعم كان الاول اولى ٥ وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد صلعم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القران ممن لم يكن مثل محمد في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القران

صوابه يوهم

لدل ذلك على ان صدور مثله من الآدمي وغير الآدمي ممتنع فكان هذا اولى

المسألة السادسة في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لانها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلعم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من جهتين احدهما في ابطال كونها آلهة والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القران وانه من قبل الله الثاني المراد من الشهداء اكابرهم او من توافقهم في انكار امر محمد صلعم والمعنى وادعوا اكابركم ورؤساكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما اولى قلنا اما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان والاكابر مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا واذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشاهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان يلزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او يقال المراد وادعوا من تزعموا انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان احدهما اعلى درجة من الآخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز

المسألة السابعة اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناء بعضها من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد قال الله تعالى لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون الله المؤمنين اي لا تتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق وفي امرهم انهم يستظهرون بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تابى عليهم الطباع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصح بها الدعاوي عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون

المسألة الثامنة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن يبقى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق فيحدثه تعالى لهم فيعود في التحقيق الى انه يتحدى لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان الرسول صلعم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله والجواب ان المطلوب من التحدي ان ياتي الخصم بالمتحدى به قصدا او ان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدى به موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل

وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل ما قال ٥ اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية دالة على المعجز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلعم وفي غاية الجرص في ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك واذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القران او بمثل سورة منه لاتوا به بحيث ما اتوا به ظهر المعجز ٥ وثانيها وهو انه صلعم وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون وجلا خايفا متوقعة من فضيحة يعود دونالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلعم فلو لا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن معارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق ٥ وثالثها انه صلعم لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر انهم لا ياتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور في البينة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه صلعم كان قاطعا في امره ٥ ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من ايامه صلعم الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الاية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله تعالى لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات ٥ السؤال الاول انتفا اتيانهم بالسورة واجب فهلا جي باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك ٥ الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسابهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به ٥ السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تاتوا به ٥ الجواب لان هذا اخصر ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله ٥ السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محله ٥ الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية ٥ السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي ٥ الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلثة اقوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء وثالثها حرف متنصب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل ٥ السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفا اتيانهم بسورة مثله ٥ الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلعم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قايما مقام قوله فاتركوا العناد فاما انتفاء النار منابه متشبيتا ذلك بتهويل صفة النار ٥ السؤال السادس ما الوقود ٥ الجواب هو ما يرفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه سمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقراء عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده ٥ السؤال السابع صفة المراتي يجب ان يكون نصفه معلومة فكيف علم اوليك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة ٥ الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلعم او سمعوا قبل هذه الاية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة ٥ السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة ٥ الجواب تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة الى ما عرفوه اولا ٥ السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة ٥ الجواب انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان ساير النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماوه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر

٥ السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا ٥ الجواب لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الاية مفسرة لها فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم لا جرم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغرابا في تحسيرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على ساير الاحجار دل على عظم امر النار فان ساير الاحجار تطفا بها النيران فكانه قال تلك النار نار بلغت لقوتها ان يتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفية لنيران الدنيا اما قوله اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل الصلاة

الكلام في المعاد

قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم ان الله سبحانه لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر اية في الوعيد ان يعقبه باية في الوعد وههنا مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسايل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل فان الله تعالى ذكر هاتين المسئلتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه ٥ الاول انه تعالى حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كاين من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما يتوقف صحة نبوة الرسول صلعم عليه امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم تكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم ٥ الوجه الثاني انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد فرق الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون اذا متنا وكنا ترابا وعظاما اينا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة اولها قوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في افاق اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في الالتذاذ بالوقاع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع في تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة وقال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها

وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى
وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق الى قوله انه على رجعه لقادر ٥ وثانيها قوله
افرايتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به ان الحب واقسامه
من مطول مشقوق كالارز والشعير ومدور وصلب ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية
واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة فهاهنا جميعا
اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منه فوقها واما المطول فيظهر
في راسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي لنفسها يعجز عن فلقه اكثر الناس
اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من
نواة التمر تنفلق
احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض والحاصل
انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد الطبع النواة والماء
والهواء افلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره
قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ٥ وثالثها قوله تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون أانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره من وجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد
الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها ٥ وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها
في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان تقلب الحيوة والرطوبة من خساوة التراب والماء والثاني لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها
فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها والثالث تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء
المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز هاهنا والرابع انه تعالى انشأ السحاب لحاجة الناس اليه فهاهنا الحاجة الى انشاء
المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى ان الله تعالى عقب هذه الدلالة في مواضع
من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر
فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها قوله افرايتم النار التي تورون
أانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار
لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة
فاذا امسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء
المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة
يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل
امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض
هامدة فكانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر ٥ النوع الثاني
من الدلايل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة
اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان وقالوا ااذا كنا عظاما ورفاتا اانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
ثم يعيده ومنها في الروم قوله وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها
الذي انشأها اول مرة ٥ النوع الثالث الاستدلال باقتداره على السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقال في يس

اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي
خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أئذا متنا وكنا
ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد ٥
النوع الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الآخر ومنها في
يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار النوع الخامس الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم صلعم ابتداء ومنها قصة البقرة
وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابرهيم صلعم رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما
استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف ولذلك قال ليعلموا ان
وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلم وهي قوله واتيناه اهله ومثلهم معهم يدل على انه تعالى
احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهر الله تعالى على يد عيسى صلعم من احياء الموتى حيث قال واحيي الموتى وقال واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ومنها قوله اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
فهذا هو الاشارة الى اصول الدليل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسياتي الاستقصاء في
تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القران على ان منكر الحشر
والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة
قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب
ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث
وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر
على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او على جهله حيث تعذر عليه تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء
بدن المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجب الكفر قطعا والله اعلم
المسئلة الثانية هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت
للكافرين وهذا صريح في كونها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال في اية اخرى اعدت للمتقين ولانه تعالى قال
هاهنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصول
الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان المسئلة الثالثة اعلم ان
مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم
بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال
كان التنعم والسرور ٥ ولنتكلم الآن في الفاظ الاية اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالات السؤال الاول علام عطف
هذا الامر والجواب من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف
عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد
يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا
عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا
على اعدت ٥ السؤال الثاني من المامور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله صلعم وان يكون كل احد كما قال
صلعم بشر المشائين الى المساجد في ظلم الليل بالنور التام يوم القيمة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مامور به

وهذا الوجه أحسن وأجزل لأنه يؤذن بأن الأمر لعظمته وفخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة
السؤال الثالث ما البشارة الجواب أنها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده أيكم بشرني
بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني أخبرني
عتقوا جميعا لأنهم جميعا أخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه وأما فبشرهم
بعذاب أليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك
ونهب مالك أما قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ففيه مسائل **المسألة
الأولى** هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح
وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل **المسألة الثانية** من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها
فقال كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فله الجنة فإذا قيل له فما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر
قال هذا ممتنع لأن فعل الإيمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب
الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا بالتحابط محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع وإنما قلنا
إن القول بالتحابط محال لوجوه أحدها أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فإن تضادا كان طريان
الطارئ مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال وثانيها أن
المنافاة حاصلة في الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي فإما أن
يوجدا معا وهو محال أو يندفعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة وثالثها أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان
المتقدم أكثر أو أقل فإن تعادلا فالأمثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب وطرأ استحقاق
عشرة أجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب
وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء من تأثير جزء آخر في إزالته فإما أن
يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثرا في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات
كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير
مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وأما إن كان المتقدم أكثر فالطارئ لا يزيل إلا بعض
أجزاء الباقي فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فإما أن يزول الكل وهو محال لأن الزائد لا يزول
بالناقص أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب وأيضا فهذا الطارئ إذا أزال
بعض أجزاء الباقي فإما أن يبقى الطارئ أو يزول أما القول ببقاء الطارئ فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول
بزواله فباطل لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معا أو على الترتيب والأول باطل لأن المزيل لا بد وأن
يكون موجودا حال الإزالة فلو وجد الزوالان معا فيلزم أن يوجدا حال ما عدما وهو محال وإن كان
على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وأما إن كان المتقدم أقل فإما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطارئ
وذلك محال لأن جميع أجزائه صالحة للإزالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال وإما أن يصير
الكل مؤثرا في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فثبت بهذه الوجوه العقلية
فساد القول بالإحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان الأول قول من اعتبر الموافاة وهو أن شرط حصول الإيمان
أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط الثاني أن العبد لا يستحق
على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص
عن هذه الظلمات **المسألة الثالثة** احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فإن في حال ما بشرهم بأن لهم جنات
لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التعبير عن
استحقاق الوقوع مجازا **المسألة الرابعة** الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب
دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه إذا ستره كأنها سترة واحدة
لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فإن قيل لم نكرت الجنات وعرفت الأنهار الجواب أما الأول
فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة
منهم جنات من تلك الجنان وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب
يشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من
لبن لم يتغير طعمه أما قوله كلما رزقوا منها فهذا لا يخلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف أو جملة مستأنفة
لأنه لما قيل إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا وههنا سؤالات
السؤال الأول ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان الأول هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع
منها موقع قولك من بستانك وموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان في الأولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لأن الرزق
قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة على هذا التفسير
وإنما المراد النوع من أنواع الثمار الثاني هو أن يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد
وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجناة الواحدة والله أعلم السؤال الثاني كيف يصح أن يقولوا هذا الذي
رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل الجواب لما اتحدا في الماهية وإن تغايرا بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك
أي بحسب الماهية فإن الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالتشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب
قالوا إنه الأب السؤال الثالث الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك
فالمشبه به هو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان الأول أنه من أرزاق الدنيا ويدل
عليه وجهان الأول أن الإنسان بالمألوف آنس وإلى المعهود أميل وإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر
بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أو لأعظم ابتهاجه وفرحه فأهل الجنة إذا أبصروا الرمانة
في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة وجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء ما
شاهدوه في الدنيا والدليل الثاني أن قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فهم في المرة الأولى
من أرزاق الجنة لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء من أرزاق
الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا القول الثاني أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد
تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين الأول المراد تساوي ثوابهم في كل الأوقات في القدر
والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روي عن الحسن
ثم هؤلاء يختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم فإن الرجل إذا التذ بشيء وأعجب به لا تتعلق
نفسه إلا بمثله فإذا جاءه ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول إنه وإن حصل الاشتباه
في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالأخرى فيقول هذا
الذي أتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو أن
كمال السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات
الأرواح وعالم السماوات وبالجملة فيجب تصيير روح الإنسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم إن هذه المعارف تحصل
في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لأن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فإذا زال
هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان
بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى أن الكمالات النفسانية الحاصلة
في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء
لزوال العائق أما قوله وأتوا به متشابها ففيه سؤالات السؤال الأول إلام يرجع الضمير في قوله وأتوا به الجواب

[هامش: صوابه معلولات]
[هامش: صوابه علل كثيرة]
[هامش: صوابه سؤالات]

ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فان الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه
في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضا فالشيء المرزوق في الجنة يعني اتوا بذلك
النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا ٥ السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام والجواب انه تعالى
لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل بين الله تعالى صدقهم في تلك الدعوى فقال
واتوا به متشابها ٥ اما قوله ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن
من جميع الخصال الذميمة ولاسيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة
وهذا يدل على انه لابد من التوبة لمسايل ٥ احداها ان المراة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات
فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى ٥ وثانيها ان من قضى شهوته
من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة
التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك ان آدم لما اتى بالزلة اخرج منها ٥ وثالثها من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته
عند الشافعي رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وهاهنا سؤالات ٥
الاول هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه
بيت الحماسة ٥٥٥ واذا العذارى بالدخان تقنعت ... واستعجلت نصب القدور فملت ٥٥٥٥٥٥٥٥٥
والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة ٥ السؤال الثاني
هلا قيل طاهرة ٥ الجواب في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل
الثواب كانه قيل ان الله هو الذي يزين اهل الثواب ٥ اما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد هو الثبات
اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر اما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
افان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو
البقاء الدائم واما الشعر فقول امرئ القيس ... وهل ينعمن الا سعيد مخلد ... قليل الهموم ما يبيت باوجال ٥
وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف اما الآية فقوله تعالى
خالدين فيها ابدا ولو كان التابيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا واما العرف فيقال حبس فلان حبسا
مخلدا ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام
الثواب ام لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع
ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي انه لا ينفك
اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم ٥ قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون
ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد
ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون ٥ اعلم ان الله تعالى لما بين بالدليل
كون القرآن معجزا اورد هاهنا شبهة اوردها الكفار قدحا في ذلك واجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن
ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في
فصاحته فضلا عن كونه معجزا واجاب الله تعالى عنه بان صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها
مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في الآية مسائل **المسئلة الاولى**
في سبب نزول الآية اقوال الاول عن ابن عباس انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم
ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اي شيء صنع بالذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه

الآية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال رحمه الله الكل محتمل هاهنا
اما اليهود فلانه قيل في آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود
لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر وليقول الذين
في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون
والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان هاهنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل
هاهنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ايذاء الرسول صلعم وقد مضى في اول السورة الى هذا
الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز ان ينزل ذلك ابتداء من
غير سبب لان معناه مفيد في نفسه **المسئلة الثانية** اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف
ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل
الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منكسر القوة منتقص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء
ورايت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق
البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه وارد في الاحاديث وقال سلمان عن رسول الله صلعم ان الله تعالى حيي كريم
يستحيي اذا رفع العبد اليه يديه ان يردهما حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تاويله وفيه وجهان
الاول وهو القانون في امثال هذه الاشياء ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى
بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان ولكن لها مبدأ
ومنتهى اما المبدا فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح واما النهاية فهي ان يترك
الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته
بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة مقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام
وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله بالغضب فليس المراد ذلك المبدا اعني شهوة الانتقام
وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب الثاني يجوز
ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا
الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس
اثباتا فيجب ان لا يطلق على طريقة النفي ايضا عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحيي ويطلق
ذلك عليه فمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد
فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد
في القرآن اطلاقه جائز ان يطلق في المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال ولقائل ان يقول لا شك
ان هذه الصفات منتفية عن الله سبحانه فكان الاخبار عن انتفائها بما يدل على صحتها عليه فيقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك
لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك احسن
ان يكون ذلك قبيحا **المسئلة الثالثة** اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه
احدها اطباق العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك مشهور منهم وقد تمثلوا باحقر الاشياء فقالوا في التمثيل
بالذرة اجمع من ذرة واضبط من ذرة وفي التمثيل بالذباب اجرأ من الذباب واخطأ من الذباب والطيش من الذباب
واشبه من الذباب بالذباب والج من الذباب وفي التمثيل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واعلق من قراد
واغم من قراد وادب من قراد وقالوا في الجراد اطير من جرادة واحطم من جرادة وافسد من جرادة واصفى من لعاب الجرادة
وفي الفراشة اضعف من فراشة واطيش من فراشة وفي البعوضة كلفتني مخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق ٥ واما
واجهل من فراشة

العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنه وامثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة والله ما شعرت بوقوعك
فكيف اشعر بطيرانك ه وثانيها انه ضرب الامثال في انجيل عيسى صلعم بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل
رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب
غلب عليه الزوان فقال عبيد الزراع يا سيدنا اليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن اين هذا
الزوان قال لعلكم ان ذهبتم ان تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين
ان يلقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة الى الخزاين وافسر لكم ذلك
الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو ابو المعشر والقرية هي العالم والحنطة النقية الجيدة هو نحن ابناء الملكوت الذين
يعملون بطاعة الله والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصي التي زرعها ابليس واصحابه والحصادون هم
الملايكه يتركون الناس حتى تدنو اجالهم فيحصدون اهل الخير الى ملكوت الله واهل الشر الى الهاوية وكما
ان الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملايكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الاثم فيلقونهم
في اتون الهاوية فيكون هناك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هناك في ملكوت ربهم من كانت له اذن تسمع فليسمع
واضرب لهم مثلا اخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلا اخذ حبة خردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في قريته
فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعششت في فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف
له اجره وعظمه ورفع ذكره ونجا به من اهتدى وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة
كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم ويبقى الغل في صدوركم وقال قلوبكم كالحصا التي لا ينضجها النار ولا يلينها الماء
ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخايركم حيث السوس والارضة فتفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص
فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخايركم عند الله وقال تخفون فتجلدوا على ابا سيها وهناك
ردتها وهن لا يغزلن ولا ينسجن ومنهن ما هو في جوف البحر الاسم او في جوف العود ومن ياتيهن بلباسهن وازرافهن
الا الله افلا تعقلون وقال لا تسيروا الزنا بين فتيل علم كذلك لا تخالطوا السفها فيشتمونى فظهر ان الله تعالى ضرب
الامثال بهذه الاشياء الحقيرة ه واما العقل فلان من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده
ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني
يكون اكمل وايضا فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان
التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان اما قولهم ضرب
الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه
في كل ما خلق وبرا عام لانه نفذ حكمه جميعه وليس الصغير اخف عليه من العظيم اصعب عليه من الصغير واذا
كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضرب به والعنكبوت ضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا اراد الله
ان يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب اذا بين ان تقدر مضرتها لا يندفع
بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما
كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح **المسئلة الرابعة** قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زايدة
كقوله فبما رحمة من الله وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القران زيادة ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى
وصف القران بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان احداهما النصب وفي لفظة ما على
هذه القراءة الاولى انها مبهمة وهي التي اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية
بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا اخر لم
ارد هذا ولو قال مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان ه الثاني انها نكرة قام تفسيرها
باسم الجنس مقام الصفة ه واما على قراءة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة

ما لكونوا كالمنخل

صوابه في القراءة وجهان الاول انها

تحذف

تحذف المبتدا كما حذف في تماما على الذي احسن ه الثاني ان تكون استفهامية فانه لما قال ان الله لا يستحيي ان
يضرب مثلا كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب الله تعالى المثل به بل له ان يتمثل بما هو اقل من ذلك بكثير
كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار وديناران اي يهب ما هو اكثر من ذلك **المسئلة الخامسة** قال صاحب الكشاف
ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم **المسئلة السادسة** انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او
مفعول ليضرب مضمنا معنى يجعل هذا اذا كانت ما صلة او ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما تفسيرا
له والمفسر والمفسر معا مجموعهما عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة وان رفعها فيكونها خبر مبتدا اما اذا كانت ما موصولة
او موصوفة او استفهامية فامرها ظاهر واذا كانت ابهامية فهي على الجواب كانه قيل لما قال ما هو فقيل بعوضة **المسئلة
السابعة** قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض
الشيء لانه قطعة منه والبعوض في اصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة جرمه
وصغره لان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه العربي هو الاول وهو من عجايب خلق الله فانه صغير جدا وخرطومه مجوف
في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما
يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله في خرطومه من السم **المسئلة الثامنة** في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون
المراد فما هو اعظم منها في الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بكل هذه الاشياء والثاني
اراد فما فوقها في الصغر اي ما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصد من هذا التمثيل
تحقير الاوثان فكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا ه وثانيها ان الغرض ههنا بيان
ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول
يقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار بل في اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذل في اكتساب الدينار
وثالثها ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله سبحانه
فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير ه واحتج الاولون بوجهين الاول ان
لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا عليه السلام
الرجل متهم فيه فقال علي انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا اعلى مما في نفسك الثاني كيف يضرب
المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر ه والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه اقوى
من ثبوتها في شيء اخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة
اي هو اكثر لوما ودناءة منه فكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب
عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضربه رسول الله صلعم مثلا للدنيا **المسئلة التاسعة** اما حرف
فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وهو يفيد التاكيد يقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة
ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين
واعتداد بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه **المسئلة العاشرة** الحق الثابت الذي لا يسوغ
انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسئلة الحادية عشر**
ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا
فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم
ما وحده لو قلت ما اراد الله **المسئلة الثانية عشر** الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية
بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون
انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجايز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن
القدرة واختلفوا في كونه تعالى قال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال

انه امر ثبوتي وجودي اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري معناه علم الله تعالى باشتمال الفعل على
على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي او الصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زايدة على
العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك
المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قايما بالله تعالى وهو قول الكرامية
او قايما بجسم اخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسلة**
الثالثة عشر الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عايشه في عبد الله
بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا **المسلة الرابعة عشر** مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب
غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم اية **المسلة**
الخامسة عشر انه سبحانه لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا ويزيد ان نتكلم هاهنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه
في كل ما يجي في هذا المعنى من الايات فنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجي لينقل الفعل من غير التعدي
الى التعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجي لتنقل الفعل من التعدي
الى غير التعدي كقولك كببته فاكب وقد تجي لمجرد الوجدان حكي عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم
فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسالناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض
فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة وقال المخبل تمنى حصين ان يسود جذاعه فامسى حصين قد اذل واقهرا
اي وجد ذليلا مقهورا ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل عن غير التعدي الى التعدي
واما قوله كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المعولين وهذا ليس بغريب واما قوله
قاتلناكم فما اجبناكم فالمراد ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما اثر هجاونا الكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول
في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قوله اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين
احدهما ان صيره ضالا والثاني انه وجده ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه
صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والثاني انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول
وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه
في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولا
منينهم وقال وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال
فزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى
واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى فانه تعالى ما دعى الى الكفر وما رغب
فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع
ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل
اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا
هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشي ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن
جعل الشي خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جايز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلايل العقلية
اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق
كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من
الشبهة ما يلتبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها وهو انه وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع ان ابليس

وفرعون

وفرعون ما كانا خالقين الضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على الايجاد واما عند القدرية فان
العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق
الضلال وثالثها ان الاضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما
ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلايل العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد
ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا
... وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العباد به وقد اجمعت الامة
على كونه تعالى مبينا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب وبعثة الرسل اليهم فايدة لان
الشي الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله وسفها وعبثا ورابعها انه على مضادة كثير من الايات نحو قوله فما لهم لا يومنون
فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من
الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم
وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقال انى يصرفون وقال انى يوفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم
عن الايمان لكانت هذه الايات باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصدهم
عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس من شر الوسواس وقل رب اعوذ بك من همزات
الشياطين واذا قرات القران فاستعذ بالله فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من المذمة
ما استحقوا ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس
عدوا لاجل ذلك قالوا بل حجة الله تعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس سواه وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال
بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبايح واحالتها كلها على الله فيكون الذنب
منقطعا بالكلية عن ابليس وعايدا الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين ٥ وسادسها انه تعالى اضاف الاضلال
عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض
يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس
ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهولاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله تعالى هو الذي اضلهم
او حصل الاضلال بالله تعالى وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هولاء سبحانه فقد تقول
عليهم اذ ذمهم بما ليس فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز
ان يذمهم وهو شريكهم فيه مساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح انه لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى ٥ وسابعها انه تعالى
ذكر اكثر الايات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الكافرين
كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم
فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهو محال ٥ وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون
الى الحق قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية هذه الاشياء من حيث انها لا تهدي
واوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما
لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد اربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يهدي
فهو يضل ٥ وتاسعها انه تعالى بذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد به ما هم عليه من الضلال
كان ذلك عقوبة وتهديدا بامر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك جازت العقوبة
بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز ٥ وعاشرها ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد
مغايرا لفسقه ونقضه للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا

او يكون عقوبة ونكالاً فقال في الابتداء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا
اذ قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابها
لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقويم الجاهل
الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة والنكال فكقوله اذ الاغلال في اعناقهم
والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال
مفسرا بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على الكفر والضلال واذا ثبت ذلك نقول
بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل
والتاويل الذي ذهبت الجبرية فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التاويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور
شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله قال تعالى في حق الاصنام الاصنام رب انهن اضللن
كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال لا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدادوا وابتعادا لهم الا فرارا وقال فاتخذتموهم
سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لا ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية
منهم سببا لنسيانهم صرف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان نزول
السورة المشتملة على الشرايع تفرق احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا
فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا لذلك ايضا فهكذا
اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم
الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى ان ذكره لعدة خزنة
النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف
زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله
من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال
مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم
تعلم به وقال ❁ دع عنك لومي فان اللوم اغراء ❁ اي يغري الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى
على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الايات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الاية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال
واما الفايدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة ٥ وثانيها ان الاضافة هو التسمية بالضلال فيقال
اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا ابيات الكميت ٥

وطايفة قد اكفروني بحبكم ❁ وطايفة قالوا مسيئ ومذنب ❁ وقال طرفة

وما زال شربي الراح حتى اضلني ❁ صديقي وحتى ساءني بعض ذلك ❁

اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته
تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاسقا فاجرا ٥ واجيب عنه بانه متى صح في نفسه
ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور
وانه مستعمل ايضا الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان يقال له جعلته ضالا ويكون المعنى انه سميته بذلك
ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية ٥ وثالثها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر
والجبر فيقال اي خلاه وضلاله قالوا ويجانه من قولهم انسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتادب ومثله
قول الغزي ❁ اضاعوني واي فتى اضاعوا ❁ ليوم كريهة وسداد ثغر ❁

ويقال للحي ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدأ افسدت سيفك واصدأته ٥ ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب
بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة
في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم
تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب ٥ وخامسها
ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال لقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل ابطلها واهلكها ومجازه من قولهم
ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل
القوم ميتهم اي واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة ٥ وآب مضلوه بعين جلية ❁ وغودر بالجولان حزم ونايل ٥
وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي ائذا كنا فيها تخفيت اشخاصنا فيحمل على هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي
يهلكه ويعدمه ويجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين ٥
وسادسها ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية
تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القرآن
من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير
اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية ٥ وسابعها ان يحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان
على ما تقدم في اول هذه المسئلة بانه يقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين
وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفايدة فيه ثم قالوا
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به الا
الفاسقين اي ما اضل الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة ٥ قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد
وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلايل اللطيفة احدها
مسئلة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الآخر وثانيها مسئلة العلم على ما سبق
تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وثالثها ان لكم في دفع هذين الكلامين كلاما مخيلا قويا ونحن لا شك نعلم انه
لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تكلموا بها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه
فانصفونا ايضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء ٥ وثالثها ان فعل العبد
لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل
والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر
بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطاء
فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطاء لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن
آخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال ٥ ورابعها ان التصورات غير كسبية فالتصديقات
البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثه ٥ المقدمة الاولى في بيان ان التصورات
غير كسبية وذلك لان من حاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل
تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبه
المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن
بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دايرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا
واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه ٥ المقدمة الثالثة في بيان
ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي
مقدورة كانت تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم يكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك

البديهيات على تلك النظريات فلم تكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس
كلامنا فيه فثبت ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التاويلات اما التاويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها اثر في
تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير
قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب
المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل
الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى حد الوجوب لان المكلف ينبغي ان يكون
مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام
على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت
نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب كما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذلك
وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تاويلهم ٥ اما التاويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان
كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه يقال اذا سماه الله تعالى بذلك وحكم به عليه فلو لم يات المكلف به لانقلب
خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه
به واجبا هذا عين الجبر الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وهاهنا ينتهي البحث عن الجانبين المشهورين لهما
في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك ٥ واما التاويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما
يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الوالد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة
اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد بانه افسد ولده واضله وهاهنا الامر كذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا
عن هذه المفسدة لزمت مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال بانه تعالى افسد المكلف واضله بمعنى انه ما منعه عن
الضلال مع انه لو منعه كانت تلك المفسدة اعظم ٥ واما التاويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم ان
الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي
سعر اي في عذاب جهنم في الآخرة فيكون قوله يوم يسحبون من صلة سعر واما قوله اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك
يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ننتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم ثم قوله كذلك
يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيمة ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا
فلا يوفقون لقبول الحق اذ الغوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذ اخذلهم الله واتوا يوم القيمة فقد ضلت اعمالهم التي
كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا ٥ واما التاويل الخامس وهو الاهلاك فغير لايق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به
كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك ٥ واما التاويل السادس وهو ان يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال
يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الايات بل بسبب اقدامه
على القبايح فكيف يجوز حمله عليه ٥ واما التاويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجد ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة
لا دليل عليه وايضا فانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء ٥
واما التاويل الثامن فهو في هذه الآية توجب تعليل النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله
وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه هاهنا كذلك لكنه
في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال ٥
اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها الدلالة والبيان قال تعالى او لم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن اتبع
هداي وهذا انما يصح اذا كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى
وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر او كفر فالهداية قد جاءته في الحالتين واما ثمود فهديناهم

فاستحبوا

فاستحبوا العمى على الهدى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يتاتى
للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما
تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم وقال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني
لكنت من المتقين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها واستكبرت فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الايات وقال او تقولوا لو انا انزل
علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة الكافرين ٥ وثانيها ما في قوله وانك لتهدي
الى صراط مستقيم اي لتدعو ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى ضلال او هدى ٥ وثالثها التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان
يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك
فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا
هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف
يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انه لا يهديهم وانه قد جاءهم البينات فهذا الهدى
غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ٥ ورابعها الهدى الى طريق
الجنة قال تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم
وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وهذا تاويل الجبائي ٥ وخامسها الهدى بمعنى التقديم يقال
هدى فلان فلانا اي قدمه امامه واصل هذا من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول ويقول العرب اقبلت هوادي
الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها ٥ وسادسها الهدى ان يحكم بان المؤمن
مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القايل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى
ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم وما شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله تعالى بانه هدى وقال من يهد الله
فهو المهتد اي من حكم عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما
تقدم من باب الاضلال قالت الجبرية وهاهنا وجه آخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى
والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جايز لوجوه احدها انه لا يصح في اللغة
لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله وجره اليه فاما ان
يقال هداه اليه فلا ٥ وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان
قيل هب انه خلق الله تعالى الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركة اما ان يكون
بتخليق الله تعالى او لا يكون بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال
من العبد الاتيان به فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال
الثاني انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله خلقه اولا ثم يكتسبه العبد او يكتسبه
العبد اولا ثم يخلقه الله او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه
العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم
لهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق آخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي
الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلايل العقلية التي لا تقبل الاحتمال
والتاويل على ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة
للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق **المسألة السادسة عشر** لقايل ان يقول
لم وصف المهتدين بالكثرة والقلة صفتهم وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم والحاصل ان الناس كابل مائة لا تجد فيها

راحلة وجدت الناس اخبر تقله والجواب اهل الهدى كثير في انفسهم وحين يوصفون بالقلة انما يوصفون بالنسبة
انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير
ذهابا الى الحقيقة ٥ المسئلة السابعة عشر قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة في قشرها اي خرجت فكان
الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن او كافر
فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم
الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان وهذه المسئلة طويلة مذكورة في علم الكلام المسئلة الثامنة عشر اختلفوا في المراد من قوله ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها احدها ان المراد بهذا الميثاق حجة العامة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق
رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمثيل بالتوحيد اذ كان يلزم لهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولاجل ذلك صح
قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن
اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتاويل
الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان التاويل
الاول على الثاني من وجهين الاول ان على التقدير الاول يمكن اجراء الاية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني
ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس
والافاق واوضحها وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلايلها وبعث الانبياء وانزل الكتب مؤكدا
لها واما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شيئا هم بانفسهم التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه
الاول اولى وثالثها قال القفال انه الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلعم وبيان امره وامر امته فنقضوا
ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته ورابعها قال بعضهم انه عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم
من صلب ادم كذلك وهي معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج
على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم
بذلك وخامسها عهد الله تعالى الى خلقه ثلثة عهود الاول الذي اخذه على جميع ذرية ادم بالاقرار بربوبيته وهو قوله واذ
اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف
والضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى توثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد
والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله المسئلة التاسعة عشر
اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات
التي امر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم
قطعوا ما بينهم وبين النبي صلعم من القرابة وعلى هذا التاويل تكون الاية خاصة وثانيها ان الله تعالى امرهم ان يصلوا
حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك المسئلة العشرون اما قوله ويفسدون في الارض
فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح
في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما لزمه ويترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله العدل
الذي به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه
اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة لانه لا احد
الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون

صوابه وهو

الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة وثانيها انهم خسروا حسناتهم التي
عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا والاية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون
في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم لما اصروا على الكفر خوفا من ان تفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما
اما عند ما ينصر الرسول ما ذونا في الجهاد او عند موتهم قال القفال رحمه الله والجملة ان الخاسر اسم عام يقع على من عمل عملا لا يجزى
عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى
شيئا ولم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وعملوا الصالحات وقال بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا والله اعلم قوله تعالى كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه سبحانه لما تكلم في دلايل التوحيد والنبوة والمعاد
الى هذا الموضع فمن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي
اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الاية واعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد
به التبكيت والتعنيف لان عظم النعم يقتضي عظم معصية المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بان
رباه وعلمه وخرجه ومولّه وعرضه للامور الجسام كانت معصيته له اعظم فبين سبحانه بذلك عظم ما اقدموا
عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب
الايمان فذكر الله تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء
والبواقي بثم قلنا لان الاحياء الاول قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني
كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وهاهنا مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية
تدل على ان الكفر من فعل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون
بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقال كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا
كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون
بالله وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس
ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول
انى يؤفكون واني يصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام
الحجة على العباد ورابعها ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون بالله فصار ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبيد
وطلبا للجواب منه اوليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا واذا ذكره
لتوجيه الحجة على العبيد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول انك علمت الكفر مني
وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت في قدرة موجبة للكفر
والخامس انك خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه
الاسباب الستة في حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت مفقودة
فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل
ان يقال كيف تكفرون وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة
الحياة وعلى قول اهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى
الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة يكون الله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم
فان ظاهره وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدايم اشد ضررا من ذلك
السم فلا يكون الله تعالى نعمة على الكافر فكيف امر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون من انعم عليكم هذه النعم العظيمة والجواب ان
هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب ونحن ايضا نقابلها

بكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال
ووقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وايضا فالقدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين
الا لمرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله تكفرون واعلم ان المعتزلة اذا طولوا
كلامهم ونوعوا وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلماتهم ويشوشان كل شبهاتهم والله
اعلم **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا فالمراد به وكنتم ترابا ونطفا لان ابتدا خلق آدم من التراب
وخلق سائر المكلفين من ذريته الا عيسى صلعم من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون
على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس احدهما من الآخر بسبيل لان الميت ما يحله الموت ولا بد وان يكون بصفة من
يجوز ان يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاقلون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتا
في اصلاب آبائهم فاحياهم الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله
خلق الموت والحيوة والموت المقدم على الحياة وهو كونه مواتا على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب
هو الاول لانه يقال في الجماد انه موات وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال
القفال وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه ان الانسان كان لا شيء
يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا ومجاز من قولهم فلان ميت الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن
لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي ○ واحييت لي ذكري وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر انبه من بعض ○
فكذا معنى الآية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فاحياكم اي جعلكم خلقا سميعا بصيرا **المسئلة الثالثة**
احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا واخرى في الآخرة ولم يذكر
حياة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هاتين الحالتين
قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من
الناس اثبتوا حيوة الذر في صلب آدم حين استخرجهم وقال لهم الست بربكم وعلى هذا التقدير حصل حياتان
وموتتان من غير حاجة الى اثبات حيوة في القبر والجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا تكون حاصلة وايضا فلقائل
ان يقول ان الله تعالى ذكر القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحيوة الدائمة والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون
لان كلمة ثم يقتضي التراخي والرجوع الى الله حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا
على حيوة القبر كان قريبا **المسئلة الرابعة** قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فاما بعض
الناس فقد اماتهم ثلث موتات نحو ما حكى في قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام
ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا
ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة ايوب عليه السلم وآتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد
عليه اهله بعدما اماتهم **المسئلة الخامسة** تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان
وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما
وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله كقوله رجع امره الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره **المسئلة
السادسة** هذه الآية دالة على امور الاول انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول
اهل الطبايع من ان المؤثر في الحيوة والموت كذا وكذا من الكواكب والافلاك والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم قولهم ان هي الا حياتنا
الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر الثالث انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه
لانه تعالى بين انه احيى هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية الرابع انها دالة على
الجبر والقدر كما تقدم بيانه السادس انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من

الموت ثم بين انه لا ينزل على هذا الحد بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين سبحانه انه بعد ما كان
نطفة كان الله احياه وصوره احسن صورة وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا بانواع المنافع والمضار وملكه
الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في
الدنيا منه خبر ولا اثر ويبقى مدة مديدة في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا
يزوره الاقربون بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي ○ يمر اقاربي جنبات قبري كأن اقاربي لم يعرفوني ○
وقال ايضا الهي كاني بنفسي وقد اضجعوها في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى غريب عليها لغربتها وناداها
من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند جزعها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي الا ان تقول ملائكتي
انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون اصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان لي في الدنيا مجيبا داعيا
ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فاحسن الهي هنالك يا قديم الاحسان وحقق رجائي فيك يا واسع
الغفران واما انه لا بد من الرجوع الى الله فلانه سبحانه يامر بان ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ
فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا
على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم الهنا اذا قمنا من ثرى
الاجداث مغبرة رؤسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيمة مطرقة رؤسنا وجائعة لطول القيمة
بطوننا وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقورة من ثقل الاوزار ظهورنا وبقينا متحيرين في امورنا نادمين على ذنوبنا
فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة **قوله تعالى**
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة
الثانية التي عمت المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد
حصول الحيوة فلهذا ذكر الله امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم
الذي خلقكم واما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فليصالح
ابداننا ولنتقوى به على الطاعات واما في الدين فالاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا
جميع المنافع ففيها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال وفيها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها
العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ننتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكانه سبحانه قال
كيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد احياكم بعد موتكم ولانه
خلق لكم كل ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه سبحانه ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا
الماء صبا وقال في اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** قال اصحابنا انه
سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله
محال فان قيل فلم لا يجوز ان فعله تعالى معلل بغرض غير عائد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو
اولى لله تعالى من لا عوده ذلك الغرض اليه او ليس اولى فان كان الاول فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور
المذكور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من فعل
فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى لو فعل
فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل
وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك
لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في الظاهر نحو قوله خلق لكم ما في الارض
وقوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض لا جرم اطلق الله عليه
لفظ الغرض لسبب هذه المشابهة **المسئلة الثانية** احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق

للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء اصلاً وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد
والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقال بناه في اصول الفقه
المسئلة الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق ان ما في الارض دون نفس الارض وللقايل ان يقول ان
في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعاً للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض
وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه المسئلة الرابعة قوله خلق لكم ما في الارض
جميعاً يقتضي انه لا يصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه ايضاً لغيره ٥ اما قوله تعالى ثم استوى
الى السماء ففيه مسايل المسئلة الاولى الاستوا في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج وفي الاية ما يدل على فساده
لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلاً اولاً لما كان متاخراً
عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التاويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة
يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصداً مستوياً من غير ان يلتفت الى
شيء آخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زماناً ولم يقصد شيئاً آخر
بعد خلقه الارض المسئلة الثانية قوله الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء معنى بقوله قل اينكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له انداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها
في اربعة ايام سواء للسايلين فعنى تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما يقول القايل من الكوفة
الى المدينة عشرين يوماً والى مكة ثلثين يوماً يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السماء في يومين آخرين ومجموع
ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام المسئلة الثالثة قال بعض الملاحدة هذه الاية تدل على
ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله قل اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله ثم استوى الى السماء وقال في
سورة والنازعات انتم اشد خلقاً ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض
بعد ذلك دحاها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان
يكون خلق الارض قبل السماء الا انه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هي البسط وللقايل ان يقول هذا مشكل
من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السماء كان
خلقها لا محالة ايضاً متاخراً عن خلق السماء الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض
وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ
يتحقق التناقض والجواب ان قوله والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضي ان يكون
تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض وللقايل ان يقول قوله انتم اشد خلقاً ام السماء
بناها رفع سمكها فسواها يقتضي ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدماً على تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة
لخلق ذات الارض فاذن ذات السماء وتسويتها مقدم على خلق ذات الارض وحينئذ يعود السوال وثانيها وهو الجواب
الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب هاهنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم
العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخر في الذكر قد تقدم فكذا هاهنا والله اعلم المسئلة
الرابعة الضمير في فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلاً وفايدته ان المبهم اذا بين كان افخم
واعظم من ان يبين اولاً لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفا لها بعد التشوف وقيل الضمير
راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماه والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤهن من
العوج والفطور واتمام خلقهن المسئلة الخامسة اعلم ان القران هاهنا قد دل على وجود سبع سموات وقال اصحاب الهيئة
اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل
قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين

[صوابه للاقوات]

[صوابه وثانيها]

الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة
وزرقة المشتري وكمودة زحل ثم ان القدما وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة
تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت
ساير الكواكب او فوقها لانها لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال انوار ساير الكواكب عند طلوعها فعند ذا ذكروا طريقين احدهما
ذكر بعضهم انه راى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما انه حصل
في وجه القمر المحو الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل
واما في حق الشمس فانه قليل جداً فوجب ان يكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان
قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكاً واعلم ان
اصحاب الارصاد وارباب الهيات زعموا ان الافلاك تسعة السبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت
الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على
اثبات الفلك الثامن بان وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية والا
فلا بد من الحامل لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذه
الدلالة ضعيفة من وجوه اولها لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان يكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال
لا يفسد الا بافساد الخلا ودونه خرط القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الكواكب مركوزة
في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن وثالثها لم لا يجوز
ان يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت اكرات السيارات لا فوقها فان قيل لانا نرى هذه السيارات
تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة
فاما الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي
هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة اخرى
تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر
اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه قال
بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال
واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر لذلك كانت
مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير معينتين اما الاولى فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن
لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحداً منها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة والاخرى يتم الدورة
في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذا التقسيم كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلثة
عشر جزواً من الف ومائتي جزو من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والماية والالف مما لا يحس به البتة واذا كان
ذلك محتملاً سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت ٥ اما الثانية فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها
لا يوجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما
يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا هاهنا واقول هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القايل
غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرماً واحداً بل اجراماً كثيرة اما مختلفة الحركات
لكن بتفاوت قليل لا يفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن
اصحاب الهيات من قطع باثبات افلاك اخر سوى هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك
الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل
اعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان المامون كج له ثم وجد بعد المامون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان

[صوابه اما الاولى]

من شان المنطقتين ان ينتقل ميلهما تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى
تدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت تدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها تارة ان يصير
الى جانب الشمال منخفضا تارة الى جانب الجنوب مرتفعا ويلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل
عنه اخرى تارة الى الجنوب عندما يرتفع قطب تلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الان الثاني اصحاب الارصاد
اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان
هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض اقاويله انها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان
الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس
من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال اختلاف بعد هاتين الادراج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله الثاني قول
اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه
وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وذكر بادا الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان
نقطة فلك البروج يتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى الاول
الحمل واعلم ان هذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا عالم
ما طوها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلايل السمعية فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي
العدد الزايد قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد والله اعلم المسئلة السادسة قوله تعالى وهو بكل
شيء عليم يدل على انه سبحانه لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجايب والغرايب الا اذا
كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا لا يعلم الجزئيات
وصحة قول المتكلمين واستدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والا
تقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع
وانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت بهذا ان قول المتكلمين في المذهب وفي الاستدلال
مطابق للقران ٥ وثانيها فساد قول المعتزلة وذلك لانه سبحانه بين ان الخالق للشي على سبيل التقدير والتحديد
لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون
بارادة والا لحصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشي لا بد وان يكون عالما به على
التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل
هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه ٥ وثالثها قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله وفوق
كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على
العام والله اعلم قوله تعالى واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية خلقه ادم صلى الله عليه وسلم
وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني ادم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة
التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسايل المسئلة الاولى في اذ قولان احدهما انه صلة زايدة الا ان العرب يعتادون التكلم
بها والقران نزل بلغة العرب والثاني وهو الحق انه ليس في القران ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر والمعنى واذكر
لهم اذ قال ربك للملايكة فاضمر هذا لوجهين احدهما ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير
من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ
ارسلنا اليهم اثنين والقران كله كالكلمة الواحدة لا يبعد ان تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم
نزل هذا ههنا اكتفاء بذلك المصرح قال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب باذ قالوا المسئلة الثانية الملك اصله من
الرسالة واصله الهمز اي ملاكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشاف الملايك

بحث الملايكة

معوائد حركتها

جمع ملاك على الاصل كالشمايل جمع شمال والحاق التاء لتانيث الجمع المسئلة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملايكة ينبغي
ان يكون متقدما على الكلام في الانبياء لوجهين الاول ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملايكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله
والمؤمنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله ولقد قال صلعم ابدوا بما بدا الله به والثاني ان الملك واسطة بين الله
وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في
الملايكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملايكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام في الملايكة فلا جرم وجب
تقديم الكلام في النبوات ٥ والاولى ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذهاننا بحسب وصولنا
اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملايكة فيه كما ان اشرف
الرتب للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملايكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب
ان يقال الملايكة لا بد وان يكون ذوات قايمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان
الملايكة ذوات متحيزة فهاهنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوايية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات
وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طايفة من عبدة الاوثان وهو ان الملايكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة
بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملايكة الرحمة والمنحسات منها هي ملايكة العذاب
وثالثها قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة
جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور
فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك
ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملايكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضي
وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال
من جعل الملايكة اشياء متحيزة جسمانية ٥ القول الثاني ان الملايكة ذوات قايمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فها
هنا قولان احدهما قول طوايف من النصارى وهو ان الملايكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذاتها المفارقة لابدانها
على نعت الصفا والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملايكة وان كانت
خبيثة كدرة فهي الشياطين وثانيها قول الفلاسفة وهي انها جواهر قايمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها
بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية
مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة
في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملايكة المقربون ونسبتهم الى الملايكة الذين يدبرون السموات
كنسبة اوليك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا اخر
من الملايكة وهي الملايكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملايكة
وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملايكة ٥ واختلف اهل العالم في انه هل يمكن الحكم
بوجودها من حيث العقل او لا سبيل الى اثباتها الا بالسمع ٥ اما الفلاسفة فقد اتفقوا على انه في العقل دليل
يدل على وجود الملايكة ولنا معهم في تلك الدلايل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية
واشبهها بالبيان ٥ احدها المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود
اقسام ثلثة فان الحي اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان او يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهايم او يكون ناطقا ولا يكون
ميتا وهو الملك ولا اشكال ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذي
ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان يقتضي ايجاد اشرف المراتب واعلاها كان ذلك
اولى ٥ وثانيها ان الفطرة تشهد ان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بان الحياة والنطق اشرف من اضدادها
ومقابلاتها فيبعد في العقل ان تحصل الحيوة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي

هو عالم الصفو والنور والشرف ه وثالثها ان اصحاب المشاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات
والضرورات اثبتوها من جهة اخرى وهو ما يشاهد من عجيب آثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات
واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم
يمارسها وقطعية بالنسبة الى من حققها وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلايل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء
عليهم الصلوة والسلم في اثبات الملايكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله اعلم **المسئلة الرابعة** في شرح كثرتهم
قال صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني آدم عشر
الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملايكة
الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملايكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملايكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملايكة
السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملايكة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملايكة السرادق الواحد من سرادقات
العرش التي عددها ستماية الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيهما وما
بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد وراكع او قايم لهم زجل
بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملايكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم
الا الله ثم مع هؤلاء ملايكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل صلعم والملايكة الذين هم جنود جبريل صلعم وهم كلهم سامعون
مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه رطاب الالسنة بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم
لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسامون لا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية عباداتهم وهذا
تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ه واقول رايت في بعض كتب التذكير انه صلعم حين
عرج به راى ملايكة في موضع بمنزلة شرف بعضهم يمشي تجاه بعض فسال رسول الله صلعم الى اين يذهبون فقال جبريل صلعم
لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربع ماية الف سنة فخلق مثل ذلك
الكواكب منذ خلقني اربع ماية الف كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله ه واعلم ان الله تعالى ذكر في القرآن
اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاحدها حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها الحافون
حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ه وثالثها اكابر الملايكة
فمنهم جبريل وميكايل صلوات الله عليهما لقوله تعالى من كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو
للكافرين ثم انه سبحانه وصف جبريل صلعم بامور الاول انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك ه الثاني انه تعالى ذكره قبل ساير الملايكة في القرآن من كان عدوا لجبريل وميكال ولان جبريل صاحب الوحي
والعلم وميكايل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون
جبريل صلعم اشرف من ميكايل ه الثالث انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين ه الرابع سماه
روح القدس قال في حق عيسى صلى الله عليه وسلم اذ ايدتك بروح القدس ه الخامس ينصر اولياء الله ويقهر اعداءه مع الذين من الملايكة
مسومين ه السادس انه تعالى مدحه بصفات ست في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين ه ورسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء فجميع الانبياء والرسل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه
وبين اشرف عباده وهم الانبياء ه وقوته انه رفع مداين قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه
في قوله فان الله هو مولاه وجبريل ه وكونه مطاعا انه امام الملايكة ومقتداهم ه واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح
الامين على قلبك لتكون من المنذرين ه ومن جملة اكابر الملايكة اسرافيل وعزرايل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما
بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرايل هو ملك الموت على ما قال قل يتوفيكم ملك الموت واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت
توفته رسلنا فذاك يدل على وجود ملايكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملايكة
يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل صلى الله عليه وسلم فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ

في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ه ورابعها ملايكة
الجنة قال تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم ه وخامسها ملايكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله
وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة ورئيسهم مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع
ناديه سندع الزبانية ه وسادسها الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد
وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ه وسابعها كتبة الاعمال
وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ه وثامنها الملايكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون
بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملايكة
سوى الحفظة من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله رحمكم الله ه واما اوصاف الملايكة فمن وجوه
احدها ان الملايكة رسل الله قال تعالى جاعل الملايكة رسلا اما قوله الله يصطفي من الملايكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملايكة هم الرسل
فقط ه وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك
القرب هو الشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وثالثها وصف طاعاتهم وذلك من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا لنحن
الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعالى
وهو قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ه
ورابعها وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي الذي هو اصغر من العرش
اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم الثاني ان علو العرش شيء لا يحيط به
الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملايكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة
واحدة الثالث قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون
فصاحب الصور بلغ في القوة الى حيث ان بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء
فاعرف عظمة هذه القوة الرابع ان جبريل صلعم بلغ من قوته ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة ه وخامسها وصف
خوفهم ويدل عليه وجوه الاول انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خايفين وجلين حتى كان عباداتهم
معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهم من خشية ربهم مشفقون ه الثاني قوله حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا
قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان
ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ه الثالث روى البيهقي في شعب
الايمان عن ابن عباس قال بينا النبي صلعم بناحية ومعه جبريل صلعم اذ انشق افق السماء فاقبل جبريل صلعم يتضاءل ويدخل
بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلعم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك
بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال فاشار جبريل صلعم الي بيده ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا
فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلني عن المسالة فمن هذا يا جبريل
فقال هذا اسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه
الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء او في الارض ارتفع ذلك اللوح الى جبينه فينظر فيه
فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ميكايل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء
انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكايل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت
انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله تعالى وكلام رسوله
كلام في وصف الملايكة اعلى واجل من كلام امير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا
من ملايكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون

ولا يمنون العقول ولا أنثى الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه والسفرة إلى رسله ويختلفون بقضائه
وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا
أعناقهم والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون تحته بأجنحتهم مضروبة
بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين
ولا يحدونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظائر. **المسألة الخامسة** اختلفوا في أن المراد من قوله وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل
في الأرض خليفة كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين
مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله إبليس في جند من
الملائكة فقتلهم إبليس بعسكره حتى أخرجوهم من الأرض وألحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم إني جاعل في الأرض خليفة ٥
وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين إنه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون
التخصيص خلاف الأصل. **المسألة السادسة** جاعل من الذي جعل له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قولك في الأرض
خليفة فكانا مفعوليه ومعناه ومصيّر في الأرض خليفة. **المسألة السابعة** الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض
من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلعم أنه قال دحيت الأرض من مكة فكانت الملائكة تطوف
بالبيت وهي أول من طاف به وهو الأرض التي قال الله إني جاعل في الأرض خليفة والأول أقرب إلى الظاهر. **المسألة الثامنة**
الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الأرض واذكروا إذ جعلكم خلفاء فأما أن
المراد بالخليفة من ففيه قولان أحدهما أنه آدم صلعم وقوله أتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني أنه ولد آدم
والذين قالوا المراد آدم صلعم فقد اختلفوا في أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا وجهين الأول أنه تعالى لما نفى الجن
من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم صلعم خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس والثاني إنما سماه
الله خليفة لأنه يخلف الله تعالى في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي
متأكد بقوله إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ٥ أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا إنما سماهم
خليفة لأنهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله وهو الذي جعلكم خلائف الأرض والخليفة اسم يصلح
للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرئ خليقة بالقاف ٥ فإن قيل ما الفائدة في أن قال الله للملائكة إني جاعل في الأرض
خليفة مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة ٥ والجواب من وجهين الأول أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر
أوردوا عليه ذلك السؤال وكانت المصلحة تقتضي إحاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال
ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني أنه تعالى علم عباده المشاورة ٥ أما قوله تعالى قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها
إلى آخر الآية ففيه مسائل **المسألة الأولى** الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب
ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الأول قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون إلا أن هذه
الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون
ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لأن المنهي عن الشيء مأمور بتركه فإن قيل ما الدليل على أن قوله
ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لأنه لا شيء من المأمورات إلا ويصح استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل على ما بيناه في أصول الفقه الثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وهذا صريح
في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحي الثالث أنه تعالى حكى عنهم في براءتهم عن المعاصي وكونهم
متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحي الثالث أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من
العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع
صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه الأول أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه أحدها أن قولهم أتجعل هذا

صوابه من جعل له الذي

صوابه بوجهين

والقتل

اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب وثانيها أنهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من
كبائر الذنوب وثالثها أنهم بعد أن طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولأنهم قالوا
وإنا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال
ثلاث مهلكات وذكر فيها إعجاب المرء بنفسه وقال تعالى ولا تزكوا أنفسكم ورابعها قولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار
فلولا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالعذر وخامسها قوله أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين يدل على أنهم كانوا كاذبين
فيما قالوه أولا وسادسها أن قوله ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على أن
الملائكة ما كانوا عالمين قبل هذه الواقعة وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات وسابعها أن علمهم بأنهم
يفسدون ويسفكون الدماء إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطا والأول لا يليق لأنه إذا أوحى
الله ذلك إليهم لم يكن لإعادة ذلك الكلام فائدة فثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير
جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال إن الظن لا يغني من الحق شيئا وثامنها روي عن ابن عباس أنه قال
إنه سبحانه قال للملائكة كانوا جند إبليس في محاربة الجان إني جاعل في الأرض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه أتجعل فيها
من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فروي عن حسن وقتادة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم
همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما يشاء أن يخلق فلن يخلق خلقا إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم صلى الله عليه وسلم
وفضله عليهم وعلم آدم الأسماء وقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين في أنه لا يخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه ففزع القوم
عند ذلك إلى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي بعض الروايات أنهم لما قالوا أتجعل فيها أرسل عليهم نارا فأحرقتهم ٥ الشبهة
الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصي
أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لعصيتماني
فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما بشهوات بني آدم فمكثا في الأرض وأمر الله الكوكب
المسمى بالزهرة أن يكون في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب
الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت
الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها إلى ذلك فقالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا لا نفعل ثم نستغفر
نسجد للصنم فارتفعت الزهرة والملك إلى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ أنه إنما أصابهما ذلك بسبب تعييرهما بني آدم
وفي رواية أخرى الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها
الاسم الأعظم الذي كانا يعرجان به إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت به إلى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب
المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت قبح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين
عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في هوة إلى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان
إليه ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا
الشياطين على ملك سليمن ٥ الشبهة الثالثة أن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم إنه عصى الله تعالى وكفر وذلك
يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة ٥ الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة قالوا فدل
هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار إنما يكون من يعذب فيها كما قال أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ٥ الجواب
عن الشبهة الأولى أن يقول أما الوجه الأول وهو قولهم إنهم اعترضوا على الله وهذا من أعظم الذنوب فيقول إنه ليس
غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه فإن من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ولا الإنكار على الله تعالى
في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال أمور أحدها أن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ذلك الغير يفعل
فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول إعطاء هذه النعم العظيمة لمن
يفسد ويقتل من الأمور التي لا تهتدي العقول فيها إلى وجه الحكمة فلم إذا كنت تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض

قصة هاروت وماروت

انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا تفعل السفه البته ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكان الملايكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملايكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملايكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شانه لا تركه وهذا جواب الحكماء ٥ ورابعها ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه ٥ وخامسها ان قول الملايكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسالة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى صلعم اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك فارادهم بان يرضى كل فريق بما اختاره الله تعالى له ٥ وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ٥ وسابعها قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير

الستم خير من ركب المطايا ٥ اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملايكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الحكمة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون وانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم ظاهرهم وباطنهم واعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة يقتضي خلقهم وايجادهم ٥ اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو غيبة ٥ فالجواب ان محل الاشكال في خلق بني آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال ٥ اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك موجب العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله واما بنعمة ربك فحدث وايضا يحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ٥ اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملايكة ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون باذن الله تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملايكة عن الفساد وسفك الدماء اما ان يكون حصل عن الوحي او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم صلعم في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان تتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك على اليقين

جواب السابع ... السادس

وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها احدها انه تعالى لما قال للملايكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملايكة انه اذا كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملايكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق الا الملايكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب في اللوح المحفوظ ما هو كائن الى يوم القيمة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام ثم قال اهل التحقيق القول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة اما الوجه السادس وهو ان الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الآحاد فلا تعارض الدلايل التي ذكرناها واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا ذلك يا رب لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله وتجهيل له وذلك صريح الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه وثالثها في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما معاقبان على المعصية ورابعها ان المراة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ٥ واما الكلام في تعليم السحر فسنبينه في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى اما الشبهة الثالثة فسنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملايكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية انما عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامورها **المسالة الثانية** اختلفوا في ان الملايكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة واكثر الجبريين انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ٥ وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم متوعدين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كانوا قادرين على الاستكبار ٥ وثالثها انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجا الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له اليس ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو لم يفعل لزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب **المسالة الثالثة** الواو في ونحن للحال كما يقول الحسن الي فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا للامكان فان منبع السوء هو العدم وامكانه ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والحيزية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات

جواب ... الثاني

جواب قصة هاروت وماروت باطل

جواب ... والمتصرفين فيها والمدبرين

الظاهر الواقع ان ... القول فيهم ... ولا ترك اولى ... اقول يجوز ان ... منهم ...

وقادرًا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا يكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار
وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل
الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير والتسبيح جاء تارة في القران بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب اما الاول
فجاء على وجوه آ انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ب انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات
والارض ج انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين د انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون
ه انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني و انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شيء ز انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب ح انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد ط انا المنزه
عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون ه اما التعجب انا الذي سخرت البهائم القوية للعبد
الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا ب انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب آ والنصب سبحانه اذا قضى امرا فانما
يقول له كن فيكون ج انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا د انا الذي ازيل
معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه
بكرة واصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل
فسبحه واطراف النهار لعلك ترضى وان اردت الخلاص عن النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على تسبيحي
فسبحان الله فسبح فسبحوه وان لم تفعل فتسبيحي بالضرورة عائد اليك لان خزائن تسبيحي ومنهم حملة العرش فان استكبروا
فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم
الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك اني تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب
النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار
والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال يسبح لله ما في السموات
سبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة لها الى
ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضايعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل
ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكروني بالعبودية
لينتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله
قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى ارد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له لكن معناي ان
كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة لي الى العسكر ولو يشاء الله لانتصر منهم لكنك اذا انصرتني
نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معلومات ولا حاجة لي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج
الى خدمتك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال
الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم **المسئلة الرابعة** اما قوله بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين
لك وملتبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك بحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا باستحقاق
بل يستحق بحمدك وبجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
داود صلعم يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله اليه الآن قد شكرتني حيث عرفت
ان كل ذلك مني ه واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر دخل بالعيادة على رسول الله وبالعكس فقال يا رسول الله
بابي انت اي الكلام احب الى الله فقال ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله وبحمده ه وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلعم يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك ان كان لك
عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب فقال له يا فلان ان رسول الله يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه

وقال له هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ من صلاته قام اليه
عمر وقال يا نبي الله مررت انفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال لي مر الى عملك فقال
صلى الله عليه وسلم هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع فان غضبك عز
ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه
جبريل فقال له يا نبي الله سألك عمر عن صلاة اهل السماء قال نعم قال نعم اقرأ مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم
القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت ه واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا
هو تسبيح الملائكة ه القول الثاني ان المراد فقوله نسبح لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود ه
المسئلة الخامسة التقديس والتطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو
والعزة ه وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك ه وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا
حتى تكون خالصة لك ه ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية تدل
على العدل من وجوه ه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى
لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله ه وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى
لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشاء ه وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد
والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال ه ورابعها اذا كان لا فاحشة ولا قبيح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه
ومشيته فكيف يصح التنزيه والتقديس ه وخامسها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر
لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب ه

صوابه خلقتهم

وسادسها لو كان الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا
من الفساد والقتل ه والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي والعلم والله اعلم **المسئلة السادسة** ان قيل قوله
اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها ه احدها
انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل
فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمون ه وثانيها انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا
بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره ه وثالثها انه طلب الحكمة فجوابه
ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم ه ورابعها انه التماس
لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض ه وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا
نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ه
ووجه السادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقال استحطتم انفسكم وكانكم اتم هذا
الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الي بقول ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذي
اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وبقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين **قوله تعالى** وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم

صوابه في الموضعين وبقولهم

على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اعلم ان الملئكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم
وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى
ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم صلعم ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم
ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتاكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وهاهنا
مسايل **المسئلة الاولى** قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا
بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله وعلم آدم الاسماء كلها والكلام
على التمسك بهذه الاية سيأتي الا وجها ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه

لابد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور اخر لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة
لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جايز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى
وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال
وذلك محال ولا جايز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة
لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملايكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك
التكلم وثالثها ان قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها
كانت اسماء قبل ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان آدم صلى الله عليه وسلم
لما تحدى الملايكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملايكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل
العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم ٥ والجواب عن الاول
لم لا يجوز ان يقال يخلق العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله
او الناس وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا
العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال خلقه في العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد ٥ وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال
خاطب الملايكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها ٥ وعن الثالث لا شك ان ارادة الله وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على
التعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء ٥ وعن الرابع ما سياتي بيانه ان شا الله تعالى

صوابه التمام

المسألة الثانية

من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها اي علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من
السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح
ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل
حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة
بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا
التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقايق الاشيا اكثر من
الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على
ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي انما يجوز ويحسن اذا تمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة
والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي ايت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان
يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا
بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا ٥ اما العلم بحقايق الاشيا فالعقل متمكن من تحصيله فصح
وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسما كل ما خلق من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة
التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم صلعم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات
آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما
طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا ساير اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة في ولد آدم صلعم قال

بيان تغير الالسنة

اهل المعاني قوله وعلم آدم الاسماء لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم اسماء المسميات ويحتمل ان يكون المراد
وعلم آدم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول اولى لقوله انبيوني باسماء هولاء انبيهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم ولم يقل انبيوني
بهولاء وانبيهم بهم فان قيل فلما علمه الله تعالى اسما جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل
عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملايكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل وجرت العادة بتغليب الكامل
على الناقص كما غلبوا

المسألة الثالثة

من الناس من تمسك بقوله انبيوني باسماء هولاء على جواز تكليف ما لا يطاق
وهو ضعيف لانه تعالى انما استنباهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين

المسألة الرابعة

قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم صلعم في علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته صلعم في ذلك الوقت
والاقرب انه كان مبعوثا الى حوا ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملايكة لان جميعهم وان كانوا رسلا
فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابرهيم صلعم الى لوط صلعم واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة
فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقايل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض
للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال ان الملايكة
علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات
فحينيذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان آدم صلى الله عليه وسلم اصاب فيما ذكر
من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السوال من وجهين الاول
ربما كان لكل صنف من اصناف الملايكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف
الملايكة حضروا وان آدم صلعم عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا
الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا الثاني لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان
سمعوا من آدم صلعم تلك الاسماء فاستدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه صلى الله عليه وسلم تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا
كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات او من باب الارهاص وهما عندنا جايزان
وحينيذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه صلعم ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه احدها انه لو كان
نبيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جايز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان
اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكباير على ما سياتي شرحه ان شا الله تعالى
والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبيا غير جايز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة
قبل ٥ وثانيها لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون
مبعوثا الى الملايكة او الى الانس او الى الجن والاول باطل لان الملايكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون
رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول
عمن هو من جنسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جايز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك
احد من البشر الا حوا وان حوا انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف
وما جعل آدم واسطة ولا جايز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السما احد من الجن ولا جايز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى احد لان
المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن في جعله رسولا فايدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة ٥ وثالثها قوله
تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن في ذلك
الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتبا متلازمان لان الاجتبا لا معنى له الا التخصيص بانواع
التشريفات وكل من جعله الله تعالى رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته

المسألة الخامسة

ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها احدها معناه اعلموني باسما هولا ان علمتم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام ٥
وثانيها معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن
في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم ٥ وثالثها ان كنتم صادقين
في قولكم انه لا شي مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس ٥ ورابعها ان كنتم صادقين
في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منه فاخبروني باسما هولا

المسألة السادسة

هذه الاية دالة على فضل العلم فانه سبحانه
ما اظهر كمال حكمته في خلقه آدم صلعم الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شي اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله
بذلك الشي لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه الاول ان الله تعالى سمى العلم
بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل

انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه احدها مواعظ القرآن وفي النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعني
المواعظ ومثلها في آل عمران ٥ وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمن ولقد آتينا لقمن الحكمة يعني الفهم
والعلم وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم ٥ وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب
والحكمة يعني النبوة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة وآتاه الله الملك والحكمة ٥ ورابعها القرآن في النحل ادع الى سبيل ربك
بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر بان الله
ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قال قل متاع الدنيا قليل وما سماه قليلا لا يمكننا
ان يدرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهي القدر متناهي العدد
ومتناهي المدة والعلوم لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها والسعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم ٥ الثاني قوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي
الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعمى والبصير قال هل يستوي الاعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة قل هل تستوي
الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل ٥ الثالث
قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء
ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه سبحانه زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ٥ الرابع يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات ٥ واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف ٥ اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم ٥ والثانية للمجاهدين قوله فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين
درجة ٥ والثالثة للصالحين ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى ٥ والرابعة للعلماء والذين
اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات
وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس ٥ الخامس
قوله انما يخشى الله من عباده العلماء وان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب ٥ احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون
آمنا به ٥ وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم ٥ وثالثها البكاء ويخرون للاذقان يبكون ٥ ورابعها
ان الذين اوتوا العلم من قبله الى قوله ويزيدهم خشوعا ٥ وخامسها الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء ٥ واما الاخبار فوجوه
احدها ما روى ثابت عن النبي قال صلى الله عليه وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من
متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له
ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار ٥ وثانيها قال انس قال صلعم من طلب العلم لغير الله لم يخرج
من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له
من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله ٥ وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام
كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة ٥ ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيمة ثم يميز
العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولا اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم ٥ وخامسها
قال صلعم معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحور ٥ وسادسها ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم
من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء ٥ وسابعها ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجتين حضر
الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا
يعرفها ٥ وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحبون سنتي ويعلمونها عباد الله ٥
وتاسعها قال صلعم من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضالا الى هدى كان عمله كعبادة اربعين عاما ٥

تفصيل معنى الحكمة

بحث العلم

مطلب مناقب العلماء خمس

وعاشرها قال صلعم لعلي حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب ٥ الحادي عشر
ابن مسعود مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا ٥ الثاني عشر عقبة الجهني مرفوعا
يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيمة لا يفضل احدهما على الآخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء ٥ الثالث عشر
ابو واقد الليثي انه صلعم بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلثة نفر اما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الآخر
فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ صلعم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول اوى الى الله فآواه الله
واما الثاني فاستحيى من الناس فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه ٥ اما الآثار ا العالم ارأف بالتلميذ من الاب
والام لان الآباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونهم من نار الآخرة وشدائدها ب قيل لابن مسعود بم وجدت
هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب عقول ج قال بعضهم سل مسئلة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس د مصعب بن الزبير قال
لابنه يا بني تعلم العلم فان يك لك مال كان جمالا وان لم يكن لك مال كان لك مالا ه قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لا خير في الصمت
عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله
وبامر الله ٥ اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء
فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه ٥ الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام
ودقائق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله ٥ واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك فهو بين عالم المعقولات
وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد
منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد
بقوله صلعم سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله صلعم سائل العلماء اي العلماء بامر الله غير العالمين به فامر
بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم ٥ واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بالمخالطة معهم ٥ واما
الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والآخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من
هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات ٥ اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون المرء ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا
من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر ٥ واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا
مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا اللسان واما الخوف فخوف الرجاء لا خوف المعصية ٥ واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء
الظاهر ٥ واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع الثلاثة اخرى كونه جالسا
على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين حيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو
يستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة
وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ز قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام
والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ح قال شقيق الناس يقومون من مجلس
على ثلثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن مخلص وذلك لاني افسر القرآن فاقول عن الله وعن الرسول فمن لا يصدقني فهو كافر
محض ومن ضاق صدره منه فهو منافق ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مؤمنا مخلصا وقال ايضا ثلثة من النوم يبغضها الله
وثلثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك
في المقابر والضحك عند مجلس الذكر ط قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه الله بالماء لخمس
خصال احدها كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم ينزل من السماء والثاني كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم
الثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم ٥ والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق
كذا في العلم فانه فرع الوعد والوعيد ٥ الخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع وضار نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به ى كم من
مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرئ على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال لكتاب الله
منسلخ من آيات الله يا الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين

مطلب هذا المقام [illegible]

مطلب صنوف العلماء

نوم وضحك

مطلب انواع العلم

مطلب [illegible]

نجا ابليس بخمسة اعلام فانا ممصا بجنب هذه الخمس نجاء بالحسد فوكن في جنب العلم وجاء بالجور فجنب العدل وجاء بالرياء
فركن بجنب العباده وجاء بالخيانة فوكرها بجنب الامانة وجاء بالغش فوكن بجنب النصيحة يب فصل الحسن البصري
ع ان العلم يعين بخمسة اولها لم يأمن احد بشيء حتى علمه والثاني لم يزينه احد بشيء حتى انتهى عنده والثالث كل من طلب منه
شيا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع من يستغني بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سواء يج اذا
اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المونة وحب الطاعة طلبا للثواب
وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب يد الطلب خمسة
وخمسة اطلب العزة في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة والثالث اطلب السلام في
الجنة لا في الدنيا والرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة والخامس اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية يه قال
ابن المبارك ملجاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم
ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الامة واما الولاة فهم
الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب
واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف
تحصل الرعاية يو قال علي بن ابي طالب عليه السلام العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث
الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل
يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمومن والكافر والعلم لا يحصل الا للمومن والسادس من جميع الناس يحتاجون
الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه يز قال
الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم ولا يقدر على ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين
والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس
في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب والخامس ما دام في الاستماع يكتب له طاعة والسادس اذا استمع
ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي
والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر صلعم
بمجالستهم الصالحين يح قيل من العلماء من لا يحب ان يوجد علمه عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلماء
من يكون في علمه بمنزلة الشيطان فان رد عليه شيء من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه
وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه
فان وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطا فذاك
في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب
العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار يط قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله
ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضى بقسمة
الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان
ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراة رغبة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين
ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع ك ان الله علم سبعة اشيا ا علم آدم اسماء الاشياء وعلم
آدم الاسماء كلها ب علم الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما ج وعلم يوسف علم التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني
من تاويل الاحاديث د علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم ه علم سليمان منطق الطير قال يا ايها الناس
علمنا منطق الطير و علم عيسى عليه السلام علم التوراة ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة ز علم محمدا صلى الله عليه وسلم
علم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القران فعلم آدم كان سببا له في حصول

السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة
وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن
امه وعلم محمد صلعم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم الاسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة ومن علم ذات الخالق وصفاته
اما يجد تحية الملائكة بل تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فانه الحبيب كيف لا يجد
بعلم الحقيقة صحبة محمد فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله كيف
لا ينجو من حبس الشبهات ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف صلى الله عليه وسلم ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث
فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسر كلامه وسميا لنفسه
ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه ولعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث
العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة كا المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول
ان الله امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر ان اؤديها الا بالعلم والثانية انه تعالى اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة
ان الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والرابعة ان الله امرني بالاحسان وانا لا اقدر الا بالعلم والخامسة ان الله امرني بالصبر على بلائه
ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم كب طريق الجنة في يدي اربعة
العالم والزاهد والعابد والمجاهد والزاهد ان كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله
الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة كج الطلب اربعة
من اربعة من المواضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن
خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم منفعة
فالموت خير منه كد لا تتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع
ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيم بلا مطر كه
قال علي بن ابي طالب لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل
بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته
بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة كو قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل
يدري ولا يدري انه يدري فهو نايم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري
انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه كز اربعة لا ينبغي للشريف ان يانف منها وان كان اميرا قيامه في مجلسه لابيه
وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسوال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه كح اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلي
الشبهات واذا صار العالم آكلا للشبهات صار العامي آكلا للحرام واذا صار العالم آكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا
اما الوجوه العقلية فامور احدها ان الامور على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم
يرضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه العقل ولا الشهوة معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني
فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فنزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة
لا يرضيان بالنار كذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل
بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له
تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في التبعد عن
المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك
الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح
لا يفيد الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع تلك الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها
عن بعض فلما كانت التفريقات في الاجزاء اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن

طريق الجنة اربعة

الطلب الاربعة

لا يتم اربعة الا باربعة

ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك
الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك
اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل والمدرك ابقى وانقى وجب ان تكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف
من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيجي بيانه في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم
فلا شك فيه انه اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات
وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان
فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب
فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقاء
الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء ۵ واعلم ان هاهنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك
فلا باس ان نذكرها هاهنا الوجه الاول انما اول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك
الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات واي مناسبة بين قوله خلق الانسان
من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه
علقة مع انها اخس الاشياء وآخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك في تلك
الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم اذا كان العلم اشرف المراتب
اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشي في هذا المقام اولى الثاني انه قال اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول
الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية
لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره والثالث قوله سبحانه انما يخشى الله من عباده
العلماء وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية
وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قوله انما يخشى الله من عباده العلماء
بيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه
ايضا قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا
امنني في الدنيا اخفته يوم القيمة واذا اخافني في الدنيا آمنته يوم القيمة ۵ واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة
بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشي استحال ان يكون خايفا منه ثم ان العلم بالذات
لا يكفي في الخوف بل لا بد له معه من العلم بامور ثلاثة ۵ منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم
لعلمه انهم لا يقدرون على دفعه ۵ ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير
عالم بسرقته فلا يخافه ۵ ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح
افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم
لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا
علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله
واما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة وذلك لانه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك
الشي مشتملا على منفعته ومضرته فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة
حقيرة في مقابلة الالم الآجل صار ذلك الايمان سببا لنفرته عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور
فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خايف والخايف من اهل الجنة ۵ وثانيها
ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا للعلماء
والآية الثانية وهي قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم

اذا سئل الواحد منا مسئله

فدل مجموع الآيتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء ۵ واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية
من الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله
هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم ۵ وثالثها
قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء
لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالاة به واي التفات اليه
ففي هذه القراءة نهاية المنصب والتعظيم للعلماء ۵ الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته
وفرط محبة الله اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى نبي الله موسى
ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا ۵ الخامس كان لسليمان عليه السلم من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال هب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حين قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل
شي فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن بسليمان ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان
احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل شي وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اول لما قال في داود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف ۵ السادس
قال بعضهم الهدهد مع انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم
اشرف الاشياء والا فمن اين لمثل الهدهد ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم ياخذ القول
على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم ۵ السابع قال صلعم تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان
احدهما ان التفكر يوصلك الى الله والعبادة توصلك الى ثواب الله والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله
والثاني ان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي
يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلاة لذكري جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على
ان العلم اشرف من غيره ۵ الثامن قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا
والحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه النعمة مقدمة لجميع النعم فدل على انه افضل من غيره ۵ التاسع
ان ساير كتب الله ناطقة بفضل العلم ۵ اما التورية فقال تعالى لموسى صلعم عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا واردت
ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة ۵ اما الزبور فقال سبحانه قل لاحبار بني اسرائيل
ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم
والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وانا اريد هلاكه ۵ واقول انما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى
لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر ايضا
قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر ۵
اما الانجيل فقال تعالى في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه
فان العلم اذا لم يسعدكم لم يشقكم واذا لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف
ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيمة
يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم
بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي ۵ وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله قال لعيسى يا عيسى
عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا
وكفضلي على كل شي ۵ اما الاخبار فعن عبد الله بن عمر قال صلعم يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا
الجنة على ما كان فيكم ۵ ب قال ابو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلعم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة
خطبها فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد بذلك ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم

يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل ج ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيمة
حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي
الرحمن اين من حمل الى امة محمد علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر لا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن عيسى ابن مريم صلعم
ان امة محمد علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل يدخلون الجنة بلا اله الا
الله ه قال صلعم من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان
قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين عن
خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفي بحرا من جهنم
فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي فقد اهان جبريل ومن اهان جبريل فقد اهان الله
ومن اهان الله اهانه يوم القيمة و قال صلى الله عليه وسلم الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى اجود
الاجواد وانا اجود ولد آدم واجودهم من بعدي رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيمة امة واحدة ورجل جاهد في سبيل الله
حتى يقتل ز عن ابي هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة ومن يسر
على معسر يسر الله عليه في الدنيا والاخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغي به علما
سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم
السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح ح قال صلعم يشفع يوم القيمة
ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي فاعظم برتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال صلعم تعلموا
العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه وتعلمه صدقة وبذله لاهله قربة
لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء
والسلاح على الاعداء والدين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم وائمة في الخير يقتفى باثارهم
ويقتدى بافعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى
حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حيوة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة
الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والاخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام
ومدارسته بالقيام به يطاع وبه يعبد وبه يمجد ويوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ي ابو هريرة قال صلعم
اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلثة صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير يا قال صلعم اذا سالتم الحوائج
فاسئلوها الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال
الراوي فالمراد باهل القران من يحفظ معانيه يب قال صلعم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة
كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء
داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد قال صلعم
كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي
قوله صلى الله عليه وسلم الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب من قبيل المتعلم وما احسن
قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خائسا وكلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه قال صلعم من اتى
على باب عالم كتب الله تعالى له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال صلى الله عليه وسلم
برواية ابي هريرة من بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل
وغني افتقر وعالم يلعب به الجهال يز وقال حملة القران عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة
اهل الجنة يح وقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم من العلم
مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يوتى علما في الدين يط وقال صلعم ان الله عز وجل

كل يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي
العلم والمسلمين ورحمة واحدة لسائر الناس ك وقال صلعم قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم اي قال النظر
الى العالم قلت ثم اي قال زيارة العالم ثم قال ومن كتب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من الدنيا
فانا كفيله بالجنة كا وقال صلى الله عليه وسلم عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض
واليتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمراة المطيعة لزوجها كب سئل النبي صلى الله عليه وسلم
ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا
قال سوق الاخرة كج انه صلعم كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه الا ساعة
وكان هذا وقت العصر فاخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة فقال
اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي صلعم به في ذلك الوقت
كد قال صلى الله عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور كه انس قال صلعم سبعة للعبد تجري بعد موته من علم علما
او اجرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او اورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجري له بعد موته فقدم صلعم
التعليم على جميع الانتفاعات لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسمانيات كو قال صلعم لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس
الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز
اوصى النبي صلعم علي بن ابي طالب عليه السلم فقال يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلوة فانها
قرة عيني واذكر الرب فانه نصرة فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي كح ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلعم
مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل آتاه علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله آتاني
مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل
ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى آتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر
سواء ه الاثار آ كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء
ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع
اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال
المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة في
حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب عمر بن الخطاب ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب
مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله
لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلماء ج ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فاعطي المال
والملك معه د سليمان لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالماء روى نافع بن الازرق انه قال لابن عباس كيف احتاج سليمان الى الهدهد
لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه
الى ان يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمي البصر ه قال ابو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف
وتسع مائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله امره فكانوا اهداه ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل
فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروة وانس في الوحشة
وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال
للشريف وجلالة للملك ز الحسن البصري صرير اقلام العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد
ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا انقطر منها على الارض تلالا نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فيقال هذا
عبد من عباد الله اكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم الصلوة والسلم ح في كتاب كليله ودمنه احق من لا يستخف بحقوقهم ثلثة
العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلماء اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته

احتياج سليمان الى الهدهد

ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا يقدر احد على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك ى قيل لبعض الحكماء لا تنظر فغمض عينيه قيل لا تسمع فسد اذنيه قيل لا تتكلم فوضع يديه على فيه قيل لو لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم بمصابيح بيانكم كما يحيون الموات بالنبات والنواقفات نفسا تبحث عن الشهوات والشبهات افضل من ارض تصلح للنبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله　　واجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يحي بالعلم ميت　　وليس له حتى النشور نشور

اما النكت آ المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى زلة آدم صلعم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف صلعم لما صار ملكا احتاج الى زين فسال ربه عن ذلك فقال جبريل ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا فرآه يوسف في اسوء الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال عينته لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين ج اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك حين لم تريني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت نفسي اهلا لخدمة الله وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والآن علمت ان الباب باب الرب د تحصيل العلم انما عليك لفرط حبك في الدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السوداء ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابدا بلا آخر له و قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانها قالت ان سليمن معصوم والمعصوم لا يجوز منهم ايذاء البرئ عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو ولانه لا يعلم حالكم فقولها وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقايق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين ز الكلب اذا تعلم فاذا ارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة ان هناك العلم انضم الى الكلب فصار ببركة العلم النجس طاهرا فههنا النفس والروح طاهران في اصل الفطرة الا انهما تلوثت باوزار المعصية ثم انضم اليهما العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه ان ينقلب النجس طاهرا والمردود مقبولا ح القلب رئيس للاعضاء وتلك الرياسة ليست للقوة فان البلغم اقوى منه ولا للعظم فان الفخذ اعظم منه ولا للحدة فان الصفرا احد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات ه انما الحكايات فا حكى ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتى برجل وادعى عليه آخر انه اخذ من بيته مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال ابو يوسف لا قطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للآخذ اسرقتها فقال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتى بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلعم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتيني بهذه الآية ندع ابناءنا وابناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله فقوله تعالى

ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ثم كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه الآية من كتاب الله تعالى حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا وكذا ج يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولنا قال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلوة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعري على بابكم　　كما ضاع در على خالصه

وان خالصة كانت معشوقة سليمن بن عبد الملك كانت ظريفة صاحبة ادب وكانت هيبة سليمن بن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمن وشكت من الفرزدق فامر سليمن باشخاص الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وامكان لهن الرفق ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمن بن عبد الملك انت القايل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصه فقال يا هلكنا وانما غيره على من اراد لي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصه فسري عن خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على الف الف درهم فاتبعه سليمن بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بماية الف وردها على خالصة ه دعا المنصور ابا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جايز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة قال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع و حكي ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف تقول اياك ان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله قال يا امير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك قال وعليك السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما انا بردي عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فايدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن في اوديته تردى ح بلغ عبد الملك قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعنب　　ومنا امير المؤمنين شبيب ه

فامر به فادخل عليه فقال له انت القايل ومنا امير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا امير المؤمنين بنصب الراء فناديتك واستغثت بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة علمها بعلمه وهو ان حول الضمة فتحة ط قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ى قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت هي بصدقة ما تملك ان لا تكلمني حتى اكلمها فتحير الفقهاء فيه قال سفين من كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا فقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وماذاك قال سفين اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا فاعاد ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنه قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافلين يا دخل اللصوص على رجل واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم

من لبثل بيمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال احضرني امام مسجدك ووجوه محلتك فاحضرهم اليه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون
ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل متهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا هذا لصك فان كان ليس
بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق
منه يب كان بجوار ابي حنيفة فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج من آل فلان
وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر
عليك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر
باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المرأة وجاءوا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة
له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه منه فاجابوه اليه
فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة ايما احب اليك ان ترضى بهذا
القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ
منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم ابي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين يج عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي
حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة اشتري له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وازوجه امرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال ابو حنيفة
اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة
وان اعتقها لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما اعجبني جوابه كاعجابي من سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته
نهارا في رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطؤها نهارا في رمضان يه جاء رجل الى الحجاج
فقال سرقت لي اربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا قال لعلك اتيت من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتي
خير من ذلك قال الحجاج لعطار اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة
ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد واداهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب
فخذوه واذا رجل له وسم فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ
فقال هذا صاحب الاربعة آلاف عليك بامرأتك فاحسن ادبها ثم اخذ الاربعة آلاف من الرجل فردها الى صاحبها يو قال
الرشيد يوما لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك فحلف ان لا يبيعها ولا يهبها ولا يعتق
وهو الآن يطلب حل يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولا حنث يز قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة اذا انا بالباب
يدق ويقرع فقلت انظروا من ذاك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال
دعوتك في مسألة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها اني امام عدل والامام العدل في الجنة فقالت انك ظالم عاص قد شهدت
لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت يا امير المؤمنين هل اوقعت معصية فخفت الله في الحال
او بعدها فقال اي والله اخافه خوفا شديدا فقلت له فانا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه
جنتان فلاطفني وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رأيت البدر متبادرة الي يح ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول
الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب وادناه
فعند ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد ان حليا لنا غاب عن الدار فاتهمت جارية من جواري الدار من الخاصة فحلفت لتصدقني
والا لاقتلنك وقد ندمت فاطلب لي وجها فقال ابو يوسف فأذن لي في الدخول عليها فأذن في فرأيت جارية كأنها
فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال احفظي ما اقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك
الخليفة وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم واذا قال لك فهاتيه فقولي ما سرقته ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر
باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال لها الخليفة اسرقت الحلي قالت نعم فقال لها فهاتيه فقالت
لم اسرقه والله قال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار او في الانكار وخرجت من اليمين وسكن غضب الرشيد
وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلو اخرنا ذلك الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا

الزام الشافعي لبشر المريسي

في السخاء والمروة

شواهد العقلية لفضيلة العلم

الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فلم يزل حتى حمل عشر بدر مع ابي يوسف الى منزله يط قال بشر المريسي للشافعي كيف تدعي
انعقاد الاجماع مع ان اهل الشرق لم يمكن معرفة اجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي
هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم عليه وسأله حاجته قال
سمعت جدك يقول اذا سألتم حاجة فاسألوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القرآن او صاحب وجه صبيح
فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم واما القرآن ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين قال الحسين ما حاجتك فكتبها فقال الحسين سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرئ
ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسألك عن ثلاث مسائل ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت
عن ثنتين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاثة فلك كل ما عندي وقد حمل الي صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله قال اي
الاعمال افضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال
فان اخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل
من السماء عليه فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه ه اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فنقول اعلم ان كون العلم صفة
شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك
وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف
لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان
احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة
اذا رأوا من جنسهم من كان اكثر عقلا منهم واغزر فضلا فانهم بصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذا لم يعاندوا النبي صلعم قصدوا
ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم منه روعة ومهابة وانقادوا له ولهذا قال الشاعر

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تنبيك عن خبره

وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيه
او يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا اختصاصه بالمراتب النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مستعدا لادراك
حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة
شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب
والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى انواعها
وانواع انواعها واجزائها واجزاء اجزائها والجزء الذي يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف مؤثر كل شيء واثره
ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليته وجزئيته وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي اثبتت فيها جميع المعلومات
بتفاصيلها واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك يصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير
تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحياة الابدية لسائر النفوس فانها كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله
وبين عباده ولهذا ينزل الملائكة بالروح من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن كما ان البدن بلا روح ميت
فانسان فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح الروح وعلم نور النور ولب اللب
ومن خواص هذه السعادة انما تكون بالله آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت
هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها مع انها باقية ابد الآباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات ه وايضا فالانبياء
صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية وقال قل هذه سبيلي ادعو الى الله على
بصيرة انا ومن اتبعني ثم خلق من اول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض فلما قالت الملائكة اتجعل قال سبحانه اني اعلم
ما لا تعلمون فاجابهم بكونه سبحانه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم
والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال

وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه انما اظهر فضل آدم بالعلم وذلك ايضا
يدل على ان العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه لما اظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك
يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها آدم صلعم بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما
انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان
المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار
ببركة العلم ثم ان آدم صلعم انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطأ في مسئلة اجتهادية على ما سياتي بيانه ولاجل هذا الخطاء
التقليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة العلم لما تاب
واناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابرهيم صلعم كيف اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى
فلما جن عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل بالدليل الزاهر
والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله
باشرف المدائح وعظمه على اتم الوجوه فقال تارة وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه صلعم بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابرهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه
ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب
كيف كان اشتغالهم في اوائل امورهم واواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلائل وكذلك احوال
موسى مع فرعون ووجود دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلعم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك
ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال
ما كنت تعلمها انت ولا قومك ثم انه اول ما اوحي اليه قوله اقرا باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو صلعم كان ابدا يقول
ارنا الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان يظهر شيء اصلا وايضا فان
الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فمنها الحيوة او من كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح اوحينا اليك روحا من امرنا وثالثها
النور الله نور السموات وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم
على الجسم ولا شك ان المقصود من ساير النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية
راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم
ولم يقل اني نسيب حسيب فصيح مليح وايضا فقد جاء في الخبر المرء باصغريه بقلبه ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه
قال الشاعر ۵ لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ۵ فلم يبق الا صورة اللحم والدم ۵
وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم ۵ وقال بعضهم
العلوم مطالعها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور ۵ وقال علي بن ابي طالب عين العلم من العلو والامه
من اللطف وميمه من المروة ۵ وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر لطرد الشيطان وعلم المعاشرة
للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيان وعلم الفراسة
للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وقيل ايضا ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله انزل من السماء ماء والمياه اربعة
ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذلك
لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء
المطر ينزل صافيا ويكدر بغبار الهواء وكذلك علم الزهد صافي ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يهلك الاحياء
ويميت الخلق فكذا البدع والله اعلم ۵ المسئلة السابعة في اقوال الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به
وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم وتعريف العلم بهما دور وهو على

حد العلم

جاب من اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعلم بكونه عالما ببعض الاشياء علم باصل العلم
لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسياتي من بعد تقرير اذا ذكرنا
ما اخترناه نحن في هذا الباب ان شا الله قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض
على الاول ان قوله معرفة المعلوم على ما هو عليه تعريف للعلم بالمعلوم فيعود الدور وايضا فالمعرفة لا يكون الا على وفق المعلوم
فقوله ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل احدها ان العلم هو نفس المعرفة
فتعريفه بها تعريف الشيء بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف
فلانا والان قد عرفته وثالثها ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني
العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو ايضا ضعيف اما قوله
العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه وان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك
لا يطرد في علم الله واما قوله تبين المعلوم على ما هو به فتتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاد ابو بكر بن فورك
العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام
قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة
قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان يقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في
بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان
كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب تلك العلوم
الضرورية وهو العلم النظري او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون
جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا
التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا ماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك
فلم لا يدعى ان العلم بماهية العلم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة
العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله او بالاخفى ۵ وثالثها ان العلم قد يكون
تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم
التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون
النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ها هنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنسا مخالفا للعلم فلا
يجوز جعل العلم منه ولهم ان يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا ونحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال
الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس ۵ قالت الفلاسفة
العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه
من المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المراة صورة الوجه فكذلك يحصل صورة المعلوم
في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر هذا محال وان لم يحصلا في
الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي يكون تلك الصورة صورته وجب
ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن ۵
وثانيها ان قولهم مطابقة للمعلوم يقتضي الدور وثالثها ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون
وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول ۵ ورابعها
انا قد نعقل المعدوم وقد يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون المطابقين امرا
ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة فيه ۵ ولقد حاول الغزالي رحمه الله ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف
العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي

صوابه جنسا مخالفا

في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر يأخذ صور المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها
لا عينها لان عين النار لا ينطبع في العين بل مثاله مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات
واعني بصور المعقولات حقايقها وماهياتها ففي المرآة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة ٥ واعلم ان هذا الكلام ساقط
جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه احدها انه ذكر في تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور وثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا مقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط
فالابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيناه في حيزه ومكانه
واما قوله فكذا العقل منطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان يكون مساوية
للحرارة في الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله
واما الذي ذكره من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فثبت
ان الذي ذكره في تفسير قولهم لا يوافق لهم فلا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز
عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له فالعجز
عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه
ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم باتصاف
ذاته بهذه العلوم والعلم باتصاف شيء لشيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان
العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وسائر التدقيقات مذكورة
في الكتب العقلية **المسألة الثامنة** في البحث عن الالفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلثون احدها الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول
وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة
العاقلة وكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة
العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة حيث وضع اولا لما وضع للهيئة
الجسمانية الحاصلة في الجسم المشكل والهيأة حالة المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت
الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك
الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز
زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا ٥ وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة
العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر عبارة
عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا
يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فاستحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون
متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها
وهذه اسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول
في هذه الاشياء التي هي اخفى الامور واعضلها على العقول والاذهان وسادسها الذكر والصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها
فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك
ذكرا ولهذا قال الشاعر ٥ الله يعلم اني لست اذكره ٥ وكيف اذكره اذ لست انساه ٥
فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حضور المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا

صوابه العين

المنطبعة فيه كالذي جوهر الآلة كالحديد وعقله كالصيقل والعلوم كالصورة ٥

الذكر

الذكر وانا له لحافظون وهاهنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر يتوجه على العبد حال
حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان
الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان
الجواب في قوله فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات ولا يبعد فيه ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب
التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرتموه
تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة
يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذاك ليس منك بل هاهنا سر آخر وهو انك
لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك
سبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية تصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادي اسرار كونه الظاهر
الباطن ٥ وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون
قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات
الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده
لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم اما الذي كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم
وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة ان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع
على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا
المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته
وقت كذا ثم في الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم صلعم
وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة
من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا ٥ وثامنها الفهم
وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ٥ وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب
من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات
فما كانوا يقفون على ما في تكليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون
على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي ٥ وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى
علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك
الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض
الصالحين عن العقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو المقدار اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجيء في
موضع آخر ان شاء الله ٥ الحادي عشر الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله
من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والصيد والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وقد لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع
الفكر والحيل عليه تعالى ٥ الثاني عشر الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل
اكثر استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد
ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها وهذا
اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة واما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل
هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد ان
ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه ٥ الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما

بديهة الفطرة وإما بنظر العقل ○ الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول
فيه أن الله سبحانه خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً لكنه سبحانه
ما خلقها إلا للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر أقم الصلاة لذكري
فتبين أنه أمرنا بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد أن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم
فأعطى الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم وقال في الفكر وفي أنفسكم أفلا تبصرون وإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله الرحمن علم القرآن
فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن ○ الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة
إلى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين إن الفكر يجري مجرى التضرع إلى الله تعالى في استنزال العلوم من عنده ○ السادس عشر
الحدس ولا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصيير المجهول معلوماً فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها
واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة
فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان وكل مجهول لا يحصل العلم فيه إلا بواسطة مقدمتين معلومتين فالمقدمتان هما كالشاهدين كما لا بد
في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين فهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك
ذلك المتوسط هو الحدس ○ السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء
في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدة السكين ○ الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن
التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والرموز ○ التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس
نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت
محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً إطلاقاً لاسم الحال على المحل ○ العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور
جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذي ○ الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد
للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز
الطرف الآخر ثم إن الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين
في قوله الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم قالوا وإنما أطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس
في الدنيا بالإضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين
الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن إن كان عن أمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر
أحوال هذا العالم وإن كان عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئاً وقوله إن بعض الظن إثم ○ الثاني والعشرون
الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالاً والخيال قد يقال
لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم ○ الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين ○ الرابع والعشرون الأوليات وهي البديهيات بعينها والسبب
في هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية لموضوعها أولاً لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك المتوسط
هو المحمول أولاً ○ الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهو من روى ○ السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن
النفس من استنباط ما هو أنفع ولهذا قال صلعم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث إنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما
بعد الموت ○ السابع والعشرون الخبرة وهو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة يقال خبرته قال أبو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله
وقيل من قولهم ناقة خبيرة أي غزيرة فكان الخبرة هو غزارة المعرفة ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبيرة هي المخبر عنها بغزارتها
الثامن والعشرون الرأي وهو إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي
رأي والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل إياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تصب ○ التاسع والعشرون الفراسة وهي
الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله إن في ذلك لآيات للمتوسمين

وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف
وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياه عنى النبي صلعم
بقوله إن في أمتي لمحدثين وإن عمر منهم ويسمى ذلك أيضاً النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي
الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه إن
البينة هو القسم الأول وهو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال

المسألة التاسعة

قوله وعلم آدم الأسماء وقوله لا علم لنا إلا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضي وصف الله تعالى بأنه معلم لأن حصول هذه
اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقاً حتى لو أوصى للمعلمين
لا يدخل فيه المدرس وكذا لا يقال لله إنه معلم إلا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن إطلاقه فيه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه
تعالى لأن المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لأحد إلا الله تعالى قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك
أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية في قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها قالوا إنهم لما عرفوا
خطأهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا والذين أنكروا معصيتهم ذكروا
في ذلك وجهين الأول أنهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا لا نعلم
إلا الذي علمتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني أن الملائكة إنما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها لأن الله تعالى أعلمهم ذلك
فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فإنك ما أعلمتنا
كيفيتها فكيف نعلمها وهاهنا مسائل **المسألة الأولى** احتج أصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا إلا ما علمتنا على أن المعارف
مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن
تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه
العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى
قد فعل ذلك لأنا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول
ذلك العلم بتعليم الله وإنه يناقض قوله لا علم لنا إلا ما علمتنا **المسألة الثانية** احتج أهل الإسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل
إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلي
إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فإذا استدللت بها
على هذه الأحوال كان ذلك أيضاً بتعليم الله ويمكن أن يقال أيضاً إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا
كان أولى **المسألة الثالثة** العليم من صفات المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات
وما ذاك إلا الله سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم على سبيل الحصر **المسألة
الرابعة** الحكيم يستعمل على وجهين أحدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير يقول إنه تعالى حكيم في الأزل
والآخر أنه الذي يكون فاعلاً لما لا اعتراض لأحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب هاهنا
أن يكون المراد هو المعنى الثاني لئلا يلزم التكرار فكأن الملائكة قالت أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا
الفعل والمصيب فيه وعن ابن عباس أن مراد الملائكة من الحكيم أنه هو الذي حكم بجعل خليفة في الأرض **المسألة الخامسة**
أن الله تعالى لما أمر آدم صلعم بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو صلعم أخبرهم بها قال سبحانه عند ذلك لهم ألم أقل لكم إني أعلم غيب
السموات والأرض والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالماً بأحوال آدم قبل أن خلقه وهذا يدل على أنه سبحانه يعلم الأشياء قبل
حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها فإن قيل الإيمان هو العلم
فقوله يؤمنون بالغيب يدل على أن العبد قد يعلم الغيب فيكون قال هاهنا إني أعلم غيب السموات والأرض للاستشعار

ثلثة من صفات

بان علم الغيب ليس الا لى وان كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم فى قوله الذين يؤمنون بالغيب ٥
اما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه احدها ما روى الشعبى عن ابن عباس وابن مسعود ان قوله واعلم ما تبدون
اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس فى نفسه من الكبر وان لا يسجد ٥
وثانيها انى اعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التى يظن فى الظاهر ان لا مصلحة فيها ولكنى لعلمى بالاسرار المغيبة
اعلم ان المصلحة فى خلقها ٥ وثالثها انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا
اكرم عليه منه فهذا هو الذى كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان
فى هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان ٥ ورابعها وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا
وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يتعادل الامران او يكون الخير غالبا او يكون الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضى ايجاده واما الذى
يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضى ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد القليل
وهو شر القليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله انى اعلم غيب السموات والارض فاعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت
الحكمة ايجادهم وتكوينهم **المسئلة السادسة** اعلم ان فى هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شىء
من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء فى تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها والاخبار مؤكدة لذلك
احدها عدى بن حاتم قال صلى الله عليه وسلم يؤتى بناس يوم القيمة فيؤمر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا
الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون
يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا فنودوا ذاك اردت بكم كنتم
اذا خلوتم بارزتمونى بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون عليه فى قلوبكم هبتم الناس
ولم تهابونى اجللتم الناس ولم تجلونى تركتم المعاصى لاجل الناس ولم تتركوها لاجلى اكنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم اليم عذابى مع ما
حرمتكم من النعيم ٥ وثانيها قال سليمان بن على لحميد الطويل عظنى فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فلقد اجترأت
على امر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت ٥ وثالثها قال حاتم الاصم طهر نفسك فى ثلثة احوال اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر
نظر الله اليك واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى
ورابعها اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم
على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم ان اتوا بالفساد والقتل لكنهم سياتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا
انفسنا وان ابليس وان اتى بالطاعات لكنه سياتى بعدها بقوله انا خير منه فمن شأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا
فى الخوف والوجل فقوله سبحانه انى اعلم غيب السموات معناه انى انا الذى اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من تزونه
عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتى ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتى فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا بد
لهم ان يخرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون بشىء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية
ومن اشد ساكنى السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر احد بعمله ويفوضوا معرفة الاشياء الى حكمة الخالق ويبرءوا من الاعتراض بالقلب
واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته **قوله تعالى** واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين اعلم ان هذا
هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو انه سبحانه جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لان الله تعالى ذكر تخصيص آدم
بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه فى العلم حتى صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم ذكر الآن
كونه مسجود الملائكة وههنا مسائل **المسئلة الاولى** الامر بالسجود حصل قبل ان سوى الله تعالى خلقة آدم بدليل قوله انى خالق
بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على انه صلعم كما صار حيا صار مسجود الملائكة
لان الفاء فى قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة فى ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة
المسئلة الثانية اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا
بعد ذلك على ثلثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم صلى الله عليه وسلم كان كالقبلة ومن الناس من طعن فى هذا القول

السجود لله والادم كالقبلة

من وجهين ٥ الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم صلعم قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال اسجدوا
الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا ان آدم لم يكن قبلة ٥ الثانى ان ابليس قال ارأيتك هذا الذى كرمت على اى
كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلعم كان يصلى الى الكعبة ولم يلزم
ان تكون الكعبة افضل من محمد صلعم ٥ والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل
عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والصلاة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلاة تكون لله لا للقبلة واما الشعر فقول حسان بن ثابت

ما كنت اعرف ان الامر منحرف عن هاشم ثم منها عن ابى حسن
اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالآيات والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود ٥ والجواب عن الثانى ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد تلك المسجودية
بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما فى هذا القول ٥ اما القول الثانى فهو ان السجدة كانت لآدم صلعم تعظيما له وتحية له
كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيى المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة فى قوله وخروا له سجدا
كانت تحية الناس يومئذ يسجد بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبى صلعم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود
تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال صلعم كذبوا على انبيائهم فقال
صلعم كذبوا على انبيائهم وعن الثورى عن سماك بن هانى قال دخل الجاثليق على على بن ابى طالب عليه السلام فاراد ان يسجد له فقال له على
اسجد لله ولا تسجد لى فقد قال صلعم لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها ٥ القول الثالث
ان السجود فى اصل اللغة هو الانقياد والخضوع ٥ قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر اى تلك الجبال الصغار كانت مذللة
لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان ٥ واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم صلعم
وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله ٥ واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه فى عرف الشرع عبارة عن وضع
الجبهة على الارض فوجب ان يكون فى اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز
قلنا لا نسلم انها عبادة ٥ بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام
ما يفيده القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون فى بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض والصاقه الجبين
بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك اظهارا لرفعته
وكرامته **المسئلة الثالثة** اختلفوا فى ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم
٥ واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى فى سورة
الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس
يخالف الملك وهذا ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمى الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها
ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون
وجب جواز اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان
من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الآية صريحة فى الفرق بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى
كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اى كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يكون قوله من الجن اى صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين اى صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه من الجن
فلم قلت ان كونه من الجن ينافى كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية فهو معارض بآية اخرى وهى قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد
من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود بكونه جنيا ولا يمكن تعليل

ترك السجود بكونه خازنا للجنة جنيا فبطل ذلك قوله كان من الجن اى صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة
اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيره
في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان
كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصلية والآية التي ذكرناها
على العرف الحادث ۝ وثانيها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه
وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة
لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم انكر من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانوثة
انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية ۝ وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ۝
ورابعها ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل
من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما الملائكة فليسوا مخلوقين من النار بل من النور
لما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلعم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان من
المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح ۝ وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى
جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج
القائلون بانه من الملائكة بامرين الاول ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او يصح دخوله
وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال تعالى واذ قال ابراهيم لابيه وقومه انني
براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان
تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا
عليه في قوله فسجدوا ثم استثني هو منهم استثناء واحد منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار
اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة
لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم
ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الثني والصرف
ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني
واحد في الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه اما اذا
كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه ۝ الحجة الثانية قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له استحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم
والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن
من الملائكة الا انه نشأ معهم فطالت مخالطته لهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم
يدخل في هذا الامر الا ان الله تعالى امره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك لانا نقول
اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة
المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف
على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله ابى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر آخر فهذا ما عندي
في الجانبين والله اعلم بحقايق الامور **المسألة الرابعة** اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله تعالى للملائكة بالسجود لادم صلعم على ان
ادم كان افضل من الملائكة فرأينا ان نذكرها هنا هذه المسألة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة
افضل من الانبياء وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام

عقيب

من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال
على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل
ان يقول انه تعالى اثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال صلعم حاكيا
عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين واما
ما احتجوا به من الآية تدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى ۝
الوجه الثاني في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا
الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على قوم وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا
عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة وقدرة من البشر
ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض
وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في انواع الاحوال
في المرض والهرم وانواع الآفات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت
في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر
ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه ۝ وثانيها قالوا عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فتكون اكثر ثوابا
من عبادات البشر انما قلنا انها اشق لوجوه احدها ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الآفات المستغني عن طلب الحاجات
يكون اميل الى التنعم والالتذاذ من المغمور في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى
حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات
وبساتين ومواضع النزهة والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا منذ خلقوا مشتغلون
بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون على الطاعات الشاقة
موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن الاعصار المتطاولة
ويؤكده قصة آدم صلى الله عليه وسلم فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك
نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر وثانيها ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع
آخر كالانتقال من بستان الى بستان آخر اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف
مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل
واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا
كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت هذا فوجب ان يكون عباداتهم افضل لقوله صلعم افضل الاعمال احمزها
اي اشقها وقوله لعايشة انما اجرك على قدر نصبك والعيان انما يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله للمشاق لاجل مولاه اكثر
كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض
الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلعم كان لا يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان
النبي صلعم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله في احد من الانبياء
والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا يقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا يحصل الا بناء
على الدواعي والقصود فلعل الفعل الواحد ياتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالاحوال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما
والآخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص الثاني فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا يقتضي التفاوت
في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق ۝ اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم
ان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية الكثيرة ما في الباب ان يقال انه قد تهيأ له اسباب

اللازة ما اذا ركبوا

بملك

النعم وما ساعده عنه مع قهرها له اشق ولكنه معارض بما ان اسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم من صنوف
بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في العبودية ولذلك فان الخدم والعبيد
تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون النعم والرفاهية ولا يصبر احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فاذا كره
بالعكس اولى ن اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا
من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة
عليهم ولذلك فان النبي صلعم نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها
ان عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية
لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر تكليفا ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه
الآية سؤال ن روي في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ثم قال جاعل الملائكة رسلا اما يكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف
يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح ن اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالنفس لا يمنعنا
من الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل ان يقول الاشتغال بالنفس انما لم يمنع من الكلام لانه من غير آلته
واجتماعهما في الة الواحدة محال ن والجواب ن ما استبعاد في ان يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون
اعداء الله بالبعض الآخر ن والجواب الثاني اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله ولا شك ان ثناء الله مستلزم
تبعيد من يعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه ن الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه
في اوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها
في اوقاتها واذا ثبت ان عبادتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في
الحجة الثانية ن واما ثانيا فلقوله صلى الله عليه وسلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله تعالى عليهم
اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه صلعم قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا
في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل ان يقول ان نوحا وكذا لقمان وكذا الخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا
من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكونوا افضل من محمد صلعم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو اطول عمرا
واشد اجتهادا من النبي صلعم وهو منه ابعد من الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بينا ان كثرة الثواب انما يحصل
لامر يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز ان يكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة
تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ن ورابعها انهم اسبق السابقين في كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة متقدمون
فيها انهم المسبحون العامرون لطرق الدين والسبقة في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي
ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب الذي استحقوها بافعالهم التي تولها منذ خلق البشر ولقائل
ان يقول فهذا يقتضي ان يكون آدم صلعم افضل من محمد صلعم لانه اول من سن عبادة الله من البشر واول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى فلما كان
ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمنا ان كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون نية المتاخر اصفى
فيستحق من الثواب اكثر مما يستحقه المتقدم ن وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء
اما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان
الرسول افضل من الامة فبالقياس على ان الانبياء من البشر افضل من اممهم فكذا هاهنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع
عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذاك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول افضل
من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن جبريل صلعم
مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذي ذكره السائل ان يكون جبريل صلعم افضل منهم ن واعلم ان هذه

صوابه التي

الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون
الملك رسولا الى ملك آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري
فهو رسول لكن امته ليسوا من الرسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه
الجهة فلان ابرهيم صلعم كان رسولا الى لوط صلى الله عليه وسلم فكان افضل وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل
منهم فكذا هاهنا ولقائل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا
لامورهم وقد يكون لانه يبعثه اليهم فيخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم كالرسل فالقسم الاول يجب ان يكون
افضل من المرسل اليهم والانبياء المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الانبياء الى الانبياء من القسم الاول
حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء والله اعلم ن وسادسها ان الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر اما انهم اتقى فلانهم
مبراون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دايم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشية ربهم مشفقون والخوف والاشفاق
ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلام فهم مع انهم افضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال صلعم ما منا احد الا عصى
او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم فان قيل ان قوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة
في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم ن والجواب عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى معللة بالتقوى فحيث كان
التقوى اكثر كانت الكرامة اكثر ن وعن الثاني لا نسلم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم للاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة
معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك وقال
تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل ان يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى صلعم كان اتقى من سائر الانبياء
فوجب ان يكون افضل من محمد صلعم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة فضل وتحقيقه ما قدمنا ان من المحتمل
ان يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت
عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسع مائة
جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون افضل من الانسان الذي ما صدر المعصية عنه قط
وايضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني آدم اكثر فكان تقوى
المتقين منهم اكثر قوله ان الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت
لهم انواع اخرى من الشهوات وهي الشهوة للبطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصادة عن الطاعات اكثر في بني آدم
فوجب ان يكون تقوى المتقين منهم اشد ن وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه
الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة
لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير
ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب ولقائل ان يقول هذه الآية وان دلت فانما تدل على فضل الملائكة
المقربين على المسيح لكن لا يلزم ... الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما بعد
ان لا يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا صلعم افضل من المسيح وما راينا احدا
من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وابرهيم عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو
للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون واما ان يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة
التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة اخرى وهي قوله ما اتاني في هذا
الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت ولما اختلفت
الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة اقوى
من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الواحد المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ

التلاوة
وهم من خشيته

فهاهنا في الآية انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملئكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملئكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل ٥ سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات اولى درجة واحدة ع م سلمنا انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك ان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل صلعم قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا يحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله ولا يلايمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح صلعم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش لكنها لا يدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب او يقال انهم اما ادعوا الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك ما حصل من اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم هاهنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودكم من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب ان لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودكم انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور ٥ سؤال اخر وهو انا نقول بموجب الآية فنسلم ان عيسى دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل ٥ سؤال اخر لعله انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو اهون عليه ٥ وثامنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء عليهما السلام ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس على ان يغرهما بذلك ولما كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك والقايل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة لا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر واعتقاد آدم حجة لانا نقول لعل آدم صلعم اخطأ في ذلك لما ان الزلة جايزة على الانبياء او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا هب انه حجة لكن آدم صلعم لم يكن قبل النبوة نبيا فلم لا يجوز ان يفضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملئكة عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلتم انها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع في ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم صلعم وان كان افضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور التي ذكرنا فكان التغير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالهم ويحتمل ان يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت انت عن كذا الا ان تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا ان تنقلب فتصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة لهما فمن اوكد الشبهة ايهامهما انهما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من آدم فلم قلتم انها تدل على ان الملك افضل من محمد عليه السلام وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا افضل من آدم عليهما الصلوة والسلام ولا يلزم

من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل من الافضل ٥ وتاسعها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ولقايل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه الاول ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة ٥ الثاني ان قوله قل لا اقول لكم عندي خزاين الله يدل على اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فكذلك لا ادعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث ان قوله ولا اقول لكم اني ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفى ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه ان لا يكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا يدل على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في كل شيء وحصول الاختلاف في الكل شيء ٥ وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فايقة على درجات البشر ولقايل ان يقول ان قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه كالتصريح في ان مراد النسوة بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها سلمنا ان المراد تشبيه يوسف صلعم بالملك في الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشيا لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزية في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان مسلكوا بان كل من كان اقل معصية وجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه ٥ الحجة الحادية عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من جميع الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فايدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر ولقايل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانه افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه افضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يسوى مايه دينار وعشرة اخرى حصل منهم عبد يساوي مايتي دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثاني الا انه حصل في المجموع الثاني احد هو افضل من كل واحد من آحاد المجموع الاول فكذا هاهنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في اول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بني آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر في هذه الامور فلم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر ايضا فقوله تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون عمد بغير مرئية فكذلك قوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به لا يقتضي ان يكون هناك اله آخر له به برهان فكذا هاهنا ٥ الحجة الثانية عشر ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام ما استغفروا لاحد الا بدأوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا قال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابراهيم رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم

عذاب الجحيم وقال يستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس
متقدم على دفع الضرر عن الغير وقال صلعم ابدأ بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقايل ان يقول هذا الوجه لا يدل على
ان الملك لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت عنهم الزلات لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت
في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر لما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ٥ الحجة الثالثة عشر قوله تعالى
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم
افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد من الخطاء والزلل
من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل ٥ الثاني انه سبحانه وتعالى جعل
كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم
لكان الامر بالعكس ولقايل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا
يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ هناك اما قوله جعل شهادتهم ماضية على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود
عليه ٥ الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر
احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله وجلاله ولو كان في الخلق طايفة قيامهم وتضرعهم اقوى في الانباء عن عظمة الله تعالى وكبريائه من قيامهم لكان
ذكرهم اولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقايل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان تكون
تلك الحالة هي خوفهم وشدة تهيبهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان
عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم عند السلطان من ولده فكذا هاهنا ٥ الحجة الخامسة عشر قوله تعالى
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد من صحة الايمان بهذه الاشياء ثم بدا بنفسه وثنى بملائكته وثلث
بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في
الذكر يدل على التقديم في الدرجة يدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح
عرفا فلان الشاعر لما قال ٥ كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ٥ قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا
كتاب الصلح بين رسول الله صلعم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعوية وهذا يدل على ان التقديم
في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا تفيد
الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله احد ٥ الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي جعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلعم وذلك يدل على ان الملائكة اشرف من النبي ولقايل ان يقول هذا ينتقض
بقوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلوة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي فكذا في الملائكة ٥ الحجة السابعة عشر
ان تكلم في جبريل ومحمد عليهما الصلوة والسلم نقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي
العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل صلعم بست صفات من صفات الكمال احدها كونه رسولا لله
وثانيها كونه كريما على الله وثالثها كونه ذا قوة عند الله [illegible] بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه مكينا عند الله
وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات ثم انه بعد ان وصف جبريل صلعم بهذه الصفات
العالية وصف محمدا صلعم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف
محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات [illegible] منصب محمد وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جائز
على الله فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عند جبريل عليهما الصلوة والسلم من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون
وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما الصلوة والسلم في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول
رسول كريم صفة لمحمد لا لجبريل عليهما الصلوة والسلم قلنا لان قوله تعالى ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك ثم لقايل ان يقول

انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلعم فضايل اخر سوى كونه ليس بمجنون وعدم ذكر تلك الفضايل هاهنا لا يدل على عدمها بالاجماع
واذا ثبت ان لمحمد صلعم فضايل سوى الامور المذكورة هاهنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا بسبب تلك الفضايل التي هي غير مذكورة
هاهنا يكون افضل من جبريل صلعم ثم انه سبحانه كما وصف جبريل صلعم هاهنا بهذه الصفات الستة وصف محمدا ايضا بصفات ستة
وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا الى آخره فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه
مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد احد الشخصين
بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني ٥ الحجة الثامنة عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل اما قلنا
ان الملك اعلم لان جبريل صلعم كان معلما لمحمد صلعم بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم
قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل صلعم ولمحمد صلعم لان التقصير
في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح
والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلام اعرف
بها لانه صلعم اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد ولا
لساير الانبياء عليهم الصلوة والسلم الا بواسطة جبريل صلعم فيستحيل ان يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم فضيلة فيها على جبريل صلعم واما جبريل
صلى الله عليه وسلم فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع
الملائكة وبتكاليفهم ومحمد ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل صلعم اكثر علما من محمد صلعم واذا ثبت هذا وجب ان يكون افضل
منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولقايل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم
صلعم اكثر علما منهم بدليل قوله يا آدم انبئهم باسمائهم ثم انا سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المتبحر
محيطا بكثير من دقايق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما بينا مرارا ان كثرة الثواب
انما تحصل بسبب الاخلاص في الاعمال ولا نعلم ان اخلاص الملائكة اكثر ٥ الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله
من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا لادعاء
الالهية لا لشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم ولقايل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالهم اما قوله انهم بلغوا
في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا لادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم
شديدة وهم منزهون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان
ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك ٥ الحجة العشرون قوله صلعم رواية عن الله تعالى
واذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملاه وهذا يدل على ان الملا الاعلى اشرف ولقايل ان يقول ان هذا خبر واحد
وايضا فهذا يدل على ان ملا الملائكة افضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء فلا يلزم من كون الملك
افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلايل النقلية ٥ واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح
السماوية المسماة بالملائكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى
الحجة الاولى قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر [illegible] من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى
الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيطة خير من المركب [illegible] اكثر منها للبسيط فان فردانية الله
تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه ٥ الاعتراض عليه [illegible] البسيط اشرف وذلك لان [illegible] الروحاني [illegible] جانب الجسماني
[illegible] من وجه وجسماني من وجه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات ومن حيث الجسد [illegible] فهو لكونه [illegible] الروحاني
والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف [illegible] ان جعل البشر اولى [illegible] الملائكة
ومن وجه آخر وهو ان ارواح الملائكة مجردات مفارقة عن العلايق الجسمانية فكان استغراقها في [illegible] الربانية [illegible] عن
تدبير هذا العالم الجسداني اما النفوس البشرية النبوية فانها قوية على الجمع بين العالمين فلا [illegible] في معارج المعارف
[illegible] القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية

بتدبير العالمين محيطة بضبط الجهتين فوجب ان يكون اشرف واعظم ه الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة
التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به
الاعتراض لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من الموانع والعوائق
وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى
الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعاتهم اكمل وايضا من الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما
علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الذلة وهذا في البشر اكمل وبهذا
قال صلعم حكاية عن ربه لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين ه الحجة الثالثة الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان
كل ما كان ممكنا لها بحسب انواعها التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال صلعم اني لاستغفر الله في
اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف
مما بالقوة ه الاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكها للافلاك لاجل استخراج التعقلات
من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالحركات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج
التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل ه الحجة الرابعة الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة
البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان اليس الخيص ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود لمبادئها
وهي محدثة سلمنا ذلك فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهو آء مالوا هذه الارواح كانت سرمدية
موجودة كالاظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وشبكات المراد فلما تعلقت
بهذه الاجسام استحكم العشق بها فبعث من تلك الاظلال اشرفها واكملها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك الشبكات
وهذا هو المراد من ابيات الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ه الحجة الخامسة الروحانيات نورانية علوية لطيفة
والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداية العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلو خير من السفل واللطيف خير
من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال تعالى الروح من امر ربي
وادعى الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول دون قيل له ما قيل ه الحجة السادسة الروحانيات فضلت الجسمانيات
بقوى العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمعيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم
فعلية فطرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضد في كل ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل
لا تشغلهم الاحوال البدنية غنيين محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد القسمين من الآخر الاعتراض لا نزاع في
كل ما ذكرتموه الا ان هاهنا دقيقة وهي ان المواظبة على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة
فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من الله مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين
بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهي المزية من اللذة مما يختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملائم بعد الابتلاء بالمنافي الذ من ادراك
الملائم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن الحرارة في الدق لما دامت واستقرت
بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة [illegible]
لادراك المجردات فلم يبق [illegible] روحانيات [illegible] اذ طاعتهم [illegible]
وتقليب الاحجار والشق [illegible] حيث [illegible] القوى المزاجية حتى يعرض لها الكلال واللغوب ثم انك ترى الحامة اللطيفة من النبات
من بدو نموها تشق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى
السماوية فالروحانيات وهي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك
الخفاف فالرياح تهب لتحريكها والسحاب يعرض ويزول بتصريفها وكذلك الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرايع المقدمة

بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول بضادة لها عليه والارواح السفلية ليست كذلك فاين احد القسمين من الآخر والذي
يقال من ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك اتم
واكمل لان الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى
الشرور فاين احدهما من الآخر الاعتراض لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستقلة على الاجرام العنصرية التغليب
والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس ه الحجة الثامنة الروحانيات لها اختيارات فاصية عند انوار جلال الله متوجهة
الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين
جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان
ملكا يسدده ويهديه الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار
افضل من المجبور وهذا ضعيف لان التردد ما دام منفيا استحال الصدور والفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الانبياء
خيرات بالقوة بواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل لكن الملائكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذلك ه الحجة التاسعة الروحانيات
مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح
فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم ان نعلم ان الاختلافات احوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا اما في
الافلاك وتصير منطبقة بعضها على البعض ويحل كل الذي حينئذ سطح عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض فينتقل العمارة
من جانب من هذا العالم الى جانب آخر واذا رأينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على الارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث
الحكمية والعالم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح
ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهي
هي الآثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق بالعقل ادعاء المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كل ما ذكرتموه متنازع فيه ولكن
بتقدير تسليمه فالبحث يأتي بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذيذ بعد الحرمان منه الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه
الحالة غير حاصلة الا للبشر ه الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدأ
من ذي المبدأ لان كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد في حال الامر الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون
اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى
اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها
الاول فالنزول هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية ه الاعتراض بهذه الكلمات
بنيتموها على نفي المختار ونفي الحشر الاجساد ودونهما خرط القتاد ه الحجة الحادية عشر اليس ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام
اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف فهذا بان علومهم مستفادة منهم اليس انهم اتفقوا
على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما في قلع قرى لوط وفي يوم بدر ثم الذين هدوهم الى مصالحهم كما في تعليم نوح في عمل
السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان تفضلوهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم في كل الامور ه الحجة الثانية عشر
التقسيم العقلي قد دل على ان الارواح اما ان تكون خيرة محضة او شريرة محضة او تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير
[illegible]
[illegible] تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال [illegible] بقوله ابى [illegible] نفسه العقلي
على هذا الوجه فقد دل [illegible] البشر [illegible] القول بان البشر افضل
قلب القسمة العقلية [illegible] في ترتيب الوجود ه والاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملائكة اكثر ثوابا فهذا
محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق ه واحتج من قال بتفضيل الانبياء على الملائكة بامور احدها ان الله تعالى
امر الملائكة بسجود آدم صلعم وثبت ان آدم صلى الله عليه وسلم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون

آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدنى مستقبح في العقول فإنه يقبح أن يؤمر أبو
حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم صلعم كان أفضل من الملائكة ٥ وثانيها أن الله تعالى جعل آدم صلعم
خليفة له في الأرض والمراد منه خلافة الولاية لقوله يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم أن أعلى الناس منصبا عند
الملك من كان قائما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم صلعم كان أشرف الخلائق وهذا مما أكده بقوله تعالى وسخر لكم
ما في البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما في الأرض جميعا فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة
لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع
له ثم صار بعضهم حافين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم إنه سبحانه يقول مع هذه المناصب العالية
والدنيا متاع قليل فإذن لا غاية لهذا الجمال والجلال ٥ وثالثها أن آدم صلعم كان أعلم والأعلم أفضل أما أنه أعلم فلأنه تعالى لما طلب منهم علم
الأسماء قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم
وذلك يدل على أنه صلعم كان عالما بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ٥
ورابعها قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم
من العلم فكل ما كان علما على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله فكل محدث فهو عالم فنقول إن الله اصطفى آدم ونوحا
على العالمين معناه أنه تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء
على الملائكة فإن قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين فإنه لا يلزم أن يكونوا
أفضل من الملائكة ومن محمد صلعم فكذا هاهنا قلنا الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى وأني فضلتكم خطاب على الأنبياء الذين كانوا أسلاف
اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان وما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لأن المعدوم لا يكون
من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله إياهم على العالمين في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلعم فأما جبرئيل صلعم
فإنه كان موجودا حين قال الله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين فيلزم أن يكون الله قد اصطفى
هؤلاء على جبرئيل صلعم وأيضا فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وهاهنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب
إجراؤه على ظاهره في العموم ٥ وخامسها قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد
صلعم رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم ٥ وسادسها أن عبادة البشر أشق فوجب أن تكون أفضل أما قلنا إنها
أشق لوجوه الأول أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي
أشق منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك
لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملك ليس لهم من تلك الشهوات إلا شهوة
واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة الثاني أن الملائكة
لا يعلمون إلا بالنص لقوله تعالى سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط
والقياس قال تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وقال معاذ أجتهد رأيي فصوبه رسول الله صلعم في ذلك ومعلوم أن العمل
بالاستنباط أشق من العمل بالنص الثالث أن الشبهات للبشر أكثر منها للملائكة لأن من جملة الشبهات القوية كون الأفلاك
والأنجم السيارة أسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا إلى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون إليها لأنهم ساكنون
في عالم السموات فيشاهدون كيفية [illegible] الصانع [illegible] أن لا تأثير [illegible] الملائكة
وهو مسلط على البشر [illegible] طاعتهم أشق [illegible]
والقياس أما النص فقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أي أشقها وأما القياس فنعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل
إلى النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هاهنا ٥ وسابعها
أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي
بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه

عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل ولذلك صار مصيرهم
إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل هو بنفسه شيئا بل يعمله بهدى عقله أن يكون فوق
الملائكة اعتبارا لأحد الطرفين بالآخر ٥ وثامنها أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون
بنو آدم أكرم وأشرف على الله من الملائكة ٥ وتاسعها ما روي أن جبرئيل أخذ بركاب محمد صلى الله عليهما حتى أركبه على البراق
ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلعم أفضل منه ولما وصل محمد صلعم إلى بعض المقامات تخلف عنه جبرئيل صلعم وقال لو دنوت
أنملة لاحترقت ٥ وعاشرها قوله صلعم إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض أما اللذان في السماء فجبرئيل وميكائيل وأما
اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر فدل هذا الخبر على أن محمدا صلعم كان كالملك وجبرئيل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فيلزم
أن يكون محمد أفضل من الملك فهذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك ٥ أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا
قد سبق بيان أن من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض
لكنه قال السجود لله وآدم قبلة للسجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم صلعم فلم قلتم إن ذلك
لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي كسرا من عجب الأشرف وإظهارا لنهاية الانقياد والطاعة فإن
للسلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر ويأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور منقادين
له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأن أفعاله غير
معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن
أمر الأعلى بالسجود للأدون ٥ وأما الحجة الثانية فجوابها أن آدم صلعم إنما جعل خليفة في الأرض فهذا يقتضي أن يكون آدم صلعم كان أشرف
من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فإن قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة في الأرض قلنا لوجوه منها أن
البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في غاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ٥ وأما الحجة الثالثة فلا نسلم أن آدم صلعم كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم صلعم كان عالما بتلك
اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم صلعم ما كان عالما بها والذي يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمدا صلعم
أفضل من آدم صلعم مع أن محمدا ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فإن إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم من الجنة وآدم
صلعم لم يعلمه والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون أفضل من سليمان سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال
إن طاعتهم أكثر إخلاصا من طاعة آدم صلعم لا جرم كان ثوابهم أكثر ٥ وأما الحجة الرابعة فهي أقوى الوجوه المذكورة ٥ وأما الحجة
الخامسة فهي قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فلم يلزم من كون محمد صلعم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله تعالى فانظر
إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو صلعم رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر ٥ وأما
الحجة السادسة وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب
ما نقطع بأن النبي صلعم لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا صلعم أفضل من الكل وما ذاك إلا لأن الأكثر ثوابا مبناه على الإخلاص في النية ويجوز
أن يكون الفعل أسهل إلا أن إخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر ٥ وأما الحجة السابعة فهي جمع بين الطرفين من غير جامع
وأما الحجة الثامنة أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الإطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل
على المتهمين من الجند ٥ وأما الوجهان الأخيران فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما روي أن [illegible] الرسول صلعم
لجبريل فهذا آخر هذه المسألة وبالله التوفيق **المسألة السادسة** اعلم أنه تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن
يظن أنه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أبى لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار
أما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال إنه أبى ثم لما كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبر بين تعالى أن ذلك الإباء كان على
وجه الكبر بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى أنه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي
هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه ٥ أحدها أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة على الفعل
منتفية عمن لا يقدر على الشيء لا يقال إنه أباه ٥ وثانيها أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال

صلعم

صوابه الآحاد
صوابه الخامسة

استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع أنه ممن لو أراد الفعل لأمكنه ۞ وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز
أن يكونوا كافرين بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه ۞ ورابعها أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذوراً أولى والجواب
عنه أن هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن
أيضا صدر ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد أوقع لا عن فاعل أو عن
فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فإن وقع لا عن فاعل فكيف تثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد
آخر فلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته
علينا وأما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو سد باب إثبات الصانع وأيضا فإن
كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضي ما الفائدة
في التمسك بالأمر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع القالع قطعك ويستأصل عروق
كلامك ولو اجتمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع
أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا **المسألة السابعة** للعقلاء في قوله وكان من الكافرين قولان أحدهما أن
إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول حكايتان إحداهما حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه
المسمى بالملل والنحل عن شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة
إني أسلم أن لي إلها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله أسئلة سبعة ۞ الأول ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما أن الكافر
لا يستوجب عند خلقه إلا الآلام ۞ الثاني ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضر وكل ما يعود إلى المكلفين
فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ۞ الثالث هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم ۞ الرابع ثم لما
عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر ۞ الخامس ثم لما فعل ذلك لم
مكنني من الدخول في الجنة ووسوسة آدم ۞ السادس ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم ۞ السابع لما
استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الأناجيل فأوحى الله
تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا إبليس إنك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا
لا أسأل عما أفعل واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا
وكان الكل لازما أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وأنه
سبحانه واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود في صفاته فهو مستغن عن فاعليته وعن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتقر لكان فقيرا
لا غنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم يتطرق اللمية إلى أفعاله ولم يتوجه
الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله وكان
من الكافرين على ظاهره وقال إنه كان كافرا منافقا منذ كان ۞ الوجه الثاني في تقرير أنه كان كافرا أبدا قول أصحاب الموافاة وذلك
لأن الإيمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فالجمع بين
هذين الاستحقاقين محال فإذا صدر الإيمان عن المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فإما أن يبقى الاستحقاقان
معا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالإحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض
محال وشرط حصول الإيمان في وقت أن لا يصدر الكفر عنه فإذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولا ما كان إيمانا
إذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنا قط ۞ القول الثاني أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك
وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله وكان فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله أي كان الله عالما في الأزل أنه سيكفر فصيغة
كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم ۞ والوجه الثاني أنه لما كفر في وقت معين بعد ما كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي ذلك صدق
عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين لأن قولنا كان
من الكافرين جزء من مفهوم قولنا وكان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة ۞ الوجه الثالث أن المراد

من كان ما رأى وصار من الكافرين وههنا أبحاث ۞ البحث الأول اختلفوا في أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله
جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين قال قوم يدل عليه لأن كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود
قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن أبي بريدة أنه قال إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة
ثم قال لهم إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأحرقتهم
وكان إبليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم ذكروا في تفسير الآية وجهين أحدهما أن معنى الآية
انضاف من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فأضاف
بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا في أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين
وثانيهما أن هذه الإضافة كقولك فرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا يقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان
الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه
فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله والذي
عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله ۞ البحث الثاني أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة
مؤمن وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر ۞ وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الآية
قالوا إن الله كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر ۞ والجواب إن قلنا أنه كان كافرا من أول الأمر فهذا السؤال
زائل وإن قلنا أنه كان مؤمنا فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله أنا خير
والله أعلم **المسألة الثامنة** قال الأكثرون أن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين ۞
الأول أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيد في قوله
فسجد الملائكة كلهم أجمعون الثاني هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك
الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكابر
الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فإنهم حملوا الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن يكون الأرواح السماوية منقادة
للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام في هذه
المسألة مذكور في العقليات **قوله تعالى** وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين اعلم أن ههنا مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في أن قوله اسكن أمر أو إباحة فالمروي عن قتادة أنه قال
إن الله تعالى ابتلى آدم بإسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه أن يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن
شجرة واحدة أن يأكل منها فما زال به البلاء حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سوأته عند ذلك وأهبط من الجنة وإسكانه موضعا يحصل
فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه عن تناوله من أشد التكاليف وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار في المواضع الطيبة
المنزهة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم
أمرا وتكليفا بل إباحة والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة وعلى ما هو تكليف أما الإباحة فهو أنه عليه السلام كان مأذونا
في الانتفاع بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو أن المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره
أسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له فههنا لم يقل الله سبحانه وهبت منك الجنة بل قال اسكن الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه
خلقه لخلافة الأرض وكان إسكان الجنة كالمقدمة على ذلك **المسألة الثانية** أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى
إبليس السجود صيره الله ملعونا ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي
عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضي الله عنهم أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة بقي فيها وحده وما
كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه
فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من أنت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن إلي فقالت الملائكة ما اسمها قال
حواء قالوا ولم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بعث الله جندا من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام

على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة
مكللة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت
في الجنة والله اعلم بالحقيقة **المسئلة الثالثة** اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي
سائر القران ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل
منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها
وان تركتها انتفعت بها واستقامت **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء
وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخرى قال ابو القاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة
في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو كانت
هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ٥ وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم
منها بمخرجين ٥ وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على ان يصل الى جنة الخلد ٥ ورابعها ان الجنة
التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم ولقوله واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ
اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم صلعم لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها
آدم صلعم لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات ٥ وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها
ولا تكليف لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد ٥
وسادسها لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء
لكان اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل على ان ذلك لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله
له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد ٥ القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء
السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان
من السماء الى الارض ٥ القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام
في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من صرفهما الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهود المعلوم
بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها ٥ القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة
فوجب التوقف وترك القطع والله اعلم **المسئلة الخامسة** قال صاحب الكشاف السكن نوع من السكون لانه نوع من اللبث والاستقرار
والدار المستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا وفيها حيث للمكان المبهم اي اي مكان
من الجنة شئتما والمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حين لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى
لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة **المسئلة السادسة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا
وكلا منها رغدا وقال في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة
والجواب كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو كقوله
واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها
فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله في مثل هذه الآية من
سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان
اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد ياكل منه وان كان مجتازا
فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل
مكانا فيراد البث في المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه
ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل

اختلاف في الجنة

معنى اسكن اسكني من السكون

لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول
الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم **المسئلة السابعة** قوله ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة
في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة للتنزيه وذلك لان هذه
الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك
بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على
المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل في المنافع الاباحة واذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا
الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم صلعم
الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون هذا النهي
نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول ٥ وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين معناه ان
اكلتما منها فقد ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا ٥ وثالثها ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله
الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه ٥ والجواب عن الاول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم
لدلالة منفصلة وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما
من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس فيه شيء من هذا وعن الثالث انه لا نسلم ان الاخراج
من الجنة كان لهذا السبب وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ٥ البحث الثاني قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد
بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه
لو حمل اليه لجاز اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدلائل اخر وهي قوله تعالى
في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال وكلا من حيث شئتما
فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات
ولو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد و
سعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروى ان ابا بكر الصديق سأل النبي صلعم عن الشجرة فقال هي الشجرة
المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين
وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل
على التعيين ولا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان تعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في
الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التاخر فقال شغلت
بضرب غلماني لاساءتهم الادب لكان هذا القدر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان
يظن بانه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل
لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض
من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كل ما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه
واصل هذا انه كل ما شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رايت فلانا قد شجرته الرماح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم
وتشاجر الرجلان في امر كذا **المسئلة التاسعة** اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما ان اكلتما
فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس
اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان
فاعله ظالما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه
بان الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل

فصار ذلك نقصانا مما قد استحقه الثالث قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل
ما الاولى له ان لا يفعله ومثاله انسان طلب الزيادة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه
لم فعلت ذاك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم الصلوة والسلم بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم
والجواب الاولى انه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم والله اعلم **قوله تعالى** فازلهما الشيطان عنها
فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال صاحب
الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الآية كهي في قوله وما
فعلته عن امري قال القفال رحمه الله هو من الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولا
عن ذلك الموضع ومن قرا ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكى عن ابي معاذ انه قال يقال ازلتك عن كذا حتى زلت عنه
وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك
زل في دينه او دنياه واعلم ان في الآية مسئلتين **المسئلة الاولى** اختلفوا الناس في عصمة الانبياء وضبط القول
فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب التبليغ
وثالثها في فتياهم ورابعها في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت
الفضيلية من الخوارج انهم قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت
الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية ٥ واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم
معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه
منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن ٥ واما النوع الثالث وهو ما يتعلق
بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه آخرون ٥ واما النوع
الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكباير على جهة العمد وهو قول
الحشوية الثاني قول من لا يجوز عليهم الكباير لكنه يجوز عليهم الصغاير على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف
وهذا قول اكثر المعتزلة ٥ القول الثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو
قول الجبائي ٥ القول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطاء ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة
وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلايلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم
القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل
والخطاء وهو مذهب الرافضة ٥ واختلف الناس في وقت العصمة على ثلثة اقوال ٥ احدها قول من ذهب الى انهم
معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ٥ وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا
منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة ٥ وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت
النبوة اما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب
حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة
وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب
عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يحد وحد
العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع ٥ وثانيها ان بتقدير اقدامه على الفسق
وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول
الامة كيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك
وايضا فهو يوم القيمة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ٥ وثالثها ان بتقدير
اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله

لعنهم الله في الدنيا والآخرة ٥ ورابعها ان محمدا صلعم لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني
فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد ثبت ايضا في ساير الانبياء ضرورة انه لا قايل
بالفرق ٥ وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وايتمنه على وحيه وجعله خليفته في عباده
وبلاده يسمع ربه يناديه لا يفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم
القبح بالضرورة ٥ وسادسها انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ولاستحق اللعن لقوله الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن
ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه ٥ وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه
فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء عليهم السلام ٥ وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون
في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبياء كانوا فاعلين كل ما ينبغي
فعله وتاركين كل ما لا ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ٥ وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا
يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء يقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الخصلة الفلانية والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي
من الملايكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابرهيم ولقد اصطفيناه
في الدنيا وقال في موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء
والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ٥ وعاشرها انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء قال تعالى في صفة ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قايل
بالفرق ٥ الحادي عشر قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب
ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق
اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء
انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان
الذنب ما صدر عنهم ٥ الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون وقال في الصنف الآخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان
هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى فهو من حزب الشيطان
فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ويصدق عليه انه من الخاسرين ويصدق على واحد
من الامة انه من حزب الله وانه من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك الرسول
وهذا لا يقوله مسلم ٥ الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول وانما قلنا انه افضل
لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل
الملك على البشر وانما قلنا انه اذا كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك
الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله فلو صدرت المعصية عن الرسول امتنع كونه افضل من الملك لقوله
تعالى ام نجعل المتقين كالفجار ٥ الرابع عشر روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلعم على وفق دعواه فقال رسول الله صلعم
كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا
القدر فصدقه رسول الله فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جايزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة ٥

(هامش: تحته)

(هامش: شهادة خزيمة على وفق دعوى الرسول)

الخامس عشر قال في حق ابرهيم اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فاوجب على كل الناس ان يأتموا به فلو صدر
الذنب منه لوجب عليهم ان يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض ۝ السادس عشر قوله لا ينال عهدي الظالمين
والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا
لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به فالآية
على جميع التقادير تدل على ان النبي لا يكون مذنبا ۝ اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها
بآيات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتي في هذا التفسير ان شاء الله تعالى ۝ اما الآيات التي
تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد آدم صلى الله عليه وسلم بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى آخر الآية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه
الكنايات باسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما ۝ والجواب
لا نسلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي
وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد ۝ وثانيها قالوا ان ابرهيم صلعم لم يكن عالما بالله
ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي ۝ والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس
الخبر كالمعاينة ۝ وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك
الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الآية على ان محمدا صلعم كان في شك مما اوحي اليه ۝ والجواب ان القلب في دار
الدنيا لا ينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه صلى الله عليه وسلم كان يزيلها بالدلايل ۝ اما الآيات التي تمسكوا بها في
باب التبليغ فثلاثة احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي ۝
الجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الاولى ۝
وثانيها قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على
الاستقصاء ۝ وثالثها قوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن
خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار
بالرصد المرسل معهم فايدة ۝ الجواب لم لا يجوز ان يكون الفايدة ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة ۝ اما
الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاثة احدها قوله وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء
وثانيها قوله في اسارى بدر حين نادانهم النبي صلعم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة
لما عوتب ۝ وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم ۝ والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى ۝ اما الآيات التي تمسكوا بها في
الافعال فكثيرة اولها قصة آدم صلعم وتمسكوا بها من سبعة اوجه ۝ اول انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة
انما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين ۝ الاول ان النص
يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي
اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة ۝ الوجه الثاني في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى
والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد ۝ الوجه الثالث انه تائب والتائب
مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التائب
مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار
فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب ۝ الوجه الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا
هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه من الذنب ۝ الوجه الخامس انه سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما في قوله

صوابه فثلاث

صوابه ملات

ربنا ظلمنا والظالم ملعون لقوله الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة ۝ الوجه السادس
انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
وسابعها انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وانزاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على
كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا في الدلالة
عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء ۝ والجواب المعتمد من الوجوه
السبعة عندنا ان يقال كلامكم انما يتم لو بينتم بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان آدم صلعم
حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام ۝ واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه
المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات ۝ ولنذكر هاهنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى
من قوله فازلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم صلى الله عليه وسلم بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان
يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله ناسيا فهو قول طايفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى
فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصايم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في اثناء ذلك السهو
عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما
لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام ۝ روي عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعمد لانه قال لما اكلا منها فبدت لهما سوآتهما
خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله افرارا مني فقال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك
من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك وجلالك ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي
لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا ۝ الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي
غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله صلعم رفع القلم عن ثلاث
فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول ۝ اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحوا عليهما
السلام قبلا من ابليس ذلك الكلام واصدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس
لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره
والرضى بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من
اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا كان آدم صلى الله عليه وسلم عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه
مبغضا له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القراين وليس في الآية انهما اقدما
على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فهو اثر مروي بالآحاد فكيف يعارض
القرآن ۝ واما الجواب عن الثاني فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو
موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي
لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال صلعم اشد
الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل وقال اني اوعك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يؤاخذوا مع عظم حالهم وعلو
منزلتهم بحصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان
على النبي صلعم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر ذلك عن آدم صلعم على جهة السهو
والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حوا سقته الخمر فسكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه صلعم
كان مأذونا في تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة اعني البر فكان مأذونا في تناول الخمر ولقايل ان يقول ان خمر الجنة لا تسكر
لقوله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول ۝ اما القول الثاني وهو انه عليه السلم فعله عامدا فهاهنا اربعة اقوال ۝
احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعليه ۝ الثاني انه كان ذلك
عمدا من آدم عليه السلم وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلم كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا ۝

صوابه عن

القول الثالث انه عليه السلام فعله عمدًا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة
وهذا القول ايضًا باطل بالدلايل المتقدمه لان المقدم على ترك الواجب او فعل المنهي عمدًا وان فعله مع الخوف الا انه
يكون مع ذلك عاصيًا مستحقًا للعقاب والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الانبيا عليهم الصلاه والسلام بذلك والله تعالى
وصفه بالنسيان في قوله فنسي ولم نجد له عزمًا وذلك ينافي العمد ۝ القول الرابع وهو اختيار اكثر المعتزلة انه صلى الله عليه وسلم
اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطا انه لما قيل له ولا تقربا هذه
الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع ۝ روي انه صلعم اخذ حريرًا وذهبا بيده وقال هذان حل
لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه صلعم توضا مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
واراد نوعه فلما سمع آدم صلعم قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول
من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطيًا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص
والاجتهاد في الفروع اذا كان خطا لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في الشرع فان
قيل الكلام على هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل اللغة الاشارة الى الحاضر والشي الحاضر لا يكون الا شيا معينا
فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة الى الشي المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف الاصل وايضا فلانه تعالى
لا يجوز الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملايكه بالاشارة الى ذلك الشخص فكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا
ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم صلى الله عليه وسلم لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب
ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متاين بامرين آخرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شيتما افاد الاذن
في تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل ۝ والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل
المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم صلعم كان ماذونا في الانتفاع بساير الاشجار واذا ثبت هذا المنع ان
يستحق بسبب هذا عتابا وان يحكم عليه بكونه مخطيا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه
كان مصيبًا لا مخطيًا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل ۝ الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التاويل هب ان لفظ
هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل
ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان آدم صلعم قصر في معرفة ذلك البيان فحينيذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر
فيه بل عرفه فقد عرف حينيذ ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا ۝
الوجه الثالث ان الانبيا لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم
اما الانبيا فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين
غير جايز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية ۝ الوجه الرابع هذه المسلة اما ان تكون
من المسايل القطعيه او الظنيه فان كانت من القطعيات كان الخطا فيها كبيرا وحينيذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات
فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطا فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطي فيها معذور بالاتفاق
فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لان نزع عن آدم صلعم لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض ۝ والجواب عن الاول
ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه كان
قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع ۝ والجواب عن الثاني ان آدم صلعم لعله قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن
انه لا يلزمه ذلك في الحال ويقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في الخبر
ان آدم صلعم بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج ۝ والجواب عن الثالث انه لا حاجة هاهنا الى اثبات ان الانبيا تمسكوا
بالاجتهاد فانا نبين انه صلعم قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها لكنه نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له
عزما ۝ والجواب عن الرابع يمكن ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه صلعم لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير
الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطا ساير المجتهدين لان ذلك يجوز ان

صوابه لكن

يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول صلعم مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات مما لم يثبت
في حق الامة فكذا هاهنا واعلم انه يمكن ان يقال في المسلة وجه آخر وهو انه تعالى لما قال ولا تقربا هذه الشجرة
نهاهما معا فظن آدم صلعم انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا
نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطا في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا
الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله اعلم المسلة الثانية اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم
صلعم مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها ۝ احدها قول القصاص وهو الذي رووه
عن وهب بن منبه والسدي عن ابن عباس وغيره انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي
دابة لها اربع قوايم كانها البختية وهي كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على ساير الحيوانات فما قبله واحد من الحيوانات
فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة
فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وعدو البني آدم واعلم ان هذا
وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل
الجنة وانها لما فعلت ذلك الحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة ۝ وثانيها ان ابليس دخل
الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول ۝ وثالثها قال بعض اهل الاصول ان آدم وحوا عليهما السلام
لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب يوسوس اليهما ۝ ورابعها وهو قول الحسن ان ابليس
كان في الارض واوصل الوسوسة اليهما في الجنة وقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله
من الارض الى السما واختلفوا من وجه آخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان
بعض اتباعه ۝ حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور ۝
وحجة القول الثاني ان آدم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة
ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس بقي هاهنا سوالان ۝ السوال
الاول ان الله تعالى قد اضاف هذه الازلة الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته
اتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعاي الا فرارا وقال تعالى فلم يزدهم حاكيا
عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه
مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرا لاحدهما دون الآخر الا عند انضمام الداعي
اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب
منبه نبه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه هو الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى
انضاف الفعل هاهنا الى الوسوسة وما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة آدم صلعم ما انها كانت بسبب وسوسة
ابليس فمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وعند انتهت على انه ما لم يحصل الداعي لم يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب
بعضها على البعض فلا بد من انتهايها الى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى صلعم في قوله ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ۝ السوال الثاني كيف كانت الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها
في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من ذلك
عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شي آخر
وهو انه شغلهما باستيفا اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان
النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقايق الامور ۝ اما قوله تعالى قلنا اهبطوا ففيه مسايل ۝
المسلة الاولى من قال ان جنة آدم كانت في السما فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت
في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا المسلة الثانية اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب

بعد الاتفاق على ان آدم وحوا عليهما السلام كانا مخاطبين به فذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه
ايضا قال لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اى ازلهما فقلنا لهم اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهو
تعريف لآدم وحوا عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال وقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك
فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان
تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم وقال ايضا اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فنزلة آدم صلعم انما وقعت بعد ذلك
بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبط
الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس آدم فحين كان آدم وحوا في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا
من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة
واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة ۝ الوجه الثاني ان المراد آدم وحوا والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع
ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين
على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا ۝ الثالث المراد آدم وحوا وذريتهما
لانهما لما كانا اصل الناس جعلا كانهم الانس كلهم والدليل عليه قوله اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله فمن
تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم
الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض ۝ واعلم ان هذا القول ضعيف
لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف تناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زايل على قوله
المسئلة الثالثة اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه
من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة منه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان
التشديد في التكليف بسبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم ۝ فان قيل الستم تقولون في الحدود وكثير
من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا
اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان يكون عقوبة
مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا ۝ المسئلة الرابعة ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا
بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحوا عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واخداعه اياهما حتى اخرجهما من الجنة
وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مأمورا به فاما عداوة آدم
لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم
من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو ۝ المسئلة الخامسة المستقر قد يكون
بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله اصحاب الجنة يومئذ خير
مستقرا وقال فمستقر ومستودع واذا عرفت هذا فقول الآخرون حملوا قوله ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مقركم
حالتي الحيوة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المستقر هو القبر اي قبوركم تكون فيها والاول اولى لانه تعالى
قدر المتاع وذلك لا يليق الا بحال الحيوة والله تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي الحيوة واعلم انه تعالى قال في سورة
الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون
ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام بيانا لقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون
زيادة على الاول ۝ المسئلة السادسة اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم زمان والاولى ان يراد به الممتد من
الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كان
اعمار الناس طويلة واحالهم عن اوايل حدوثهم متباعدة جاز ان يقال ومتاع الى حين ۝ المسئلة السابعة اعلم ان في هذه الآية تحذيرا
عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على آدم صلعم بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد

صوابه كانهما

من المعاصي قال الشاعر ۝ يا ناظرا يرنو بعيني راقد ۝ ومشاهدا للامر غير مشاهد
تصل الذنوب وترتجي درك الجنان ودرك نور العابد ۝ الى الذنوب محو
انسيت ربك حين اخرج آدما منها الى الدنيا بذنب واحد
وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار
التي اخرجنا منها ۝ وثانيها التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص ۝ عن قتادة في قوله ابى واستكبر قال حسد عدو الله
ابليس آدم على ما اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم القى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي
عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل ۝ وثالثها انه سبحانه بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس
وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر ۝ قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم فيه مسايل
المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع
موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اي استقبلناهم
ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه
واضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى آدم كلمات
اي اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى آدم كلمات بالنصب على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال
عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون ۝ المسئلة الثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لم يعرفه حقيقة
التوبة لان المكلف لا بد وان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا
عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام اجمعين بل يجب حمله على احد امور ۝ احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه
على وجه صار آدم صلعم عند ذلك من التائبين المنيبين ۝ وثانيها انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة
لا محالة على معنى من اذنب صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى آدم من ربه هذه
الكلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها ۝ وثالثها انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية
الى التوبة ۝ ورابعها انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة ۝ المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان آدم صلعم قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة
قال بلى قال يا رب الم تنفخ في من روحك قال بلى قال يا رب الم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى
قال ان تبت واصلحت اتردني الى الجنة قال بلى قال فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل
كنت كتبته علي قال نعم ۝ وثانيها قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم
وحوا امر الحج فحجا وهي الكلمات التي يقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما اني قبلت توبتكما ۝ وثالثها قال مجاهد
وقتادة في احدى الروايتين عنهما قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ۝ ورابعها روى
سعيد بن جبير عن ابن عباس انها قوله لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي انك انت خير
الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني فانك خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا
وظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم ۝ وخامسها قالت عايشة لما اراد الله تعالى ان يتوب على آدم طاف بالبيت
سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي
وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر ذنوبي اللهم اني اسالك ايمانا تباشر به قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه
لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن ياتيني احد من ذريتك فيدعوني
بمثل الذي دعوتني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها
المسئلة الرابعة قال الغزالي رحمه الله التوبة تتحقق من ثلثة امور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثاني
والعمل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله تعالى في الملك والملكوت ۝

صوابه الدواعي

والمراد بالكلمات توبة آدم التي او ابه لا اله الا انت سبحانك الى آخرها

لفظ الحديث والبزي

أما العلم فهو المعرفة بما في الذنب من الضرر وكونه حجاباً بين العبد ورحمة الرب فإذا عرف ذلك معرفة محققة
حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فإن القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم فإن كان
فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سبباً لذلك الفوات فيسمى ذلك التأسف
ندماً ثم إن ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضي أما تعلقها
بالحال فبترك الذنب الذي كان ملابساً له وأما بالمستقبل فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر
العمر وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعني به اليقين
التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر
بإشراق نور الإيمان أنه صار محجوباً عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب
فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادة الانتهاض للتدارك فالعلم والندم
والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيراً
ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا الاعتبار
قال صلعم الندم توبة إذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفاً بطرفيه أعني مثمره وثمرته
فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله في حقيقة التوبة وهو كلام حسن ٥ وقال القفال لا بد في التوبة من ترك
ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الإشفاق فيما بين ذلك كله أما الدلالة على الترك
فلأنه لو لم يترك لكان فاعلاً له فلا يكون تائباً وأما الندم فلأنه لو لم يندم لكان راضياً بكونه فاعلاً له والراضي بالشيء قد يفعله
والفاعل للشيء لا يكون تائباً عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما
الإشفاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفاً ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة
ويرجو رحمة ربه وقال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ٥ واعلم أن كلام الغزالي أبين وأدخل في التحقيق
إلا أنه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب
وذلك التألم يوجب إرادة الترك في الحال والاستقبال وإرادة تلافي ما حصل منه في الماضي وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتباً على
البعض ترتباً ضرورياً لم يكن داخلاً تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به والحاصل أن الداخل في الوسع ليس إلا تحصيل العلم
وأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل لكن لقائل أن يقول تحصيل العلم ليس أيضاً في الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن
إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون
مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم يكن مستلزماً له فإن كان الأول كان ترتب المتوسل إليه على المتوسل به ضرورياً فلا يكون ذلك
داخلاً في القدرة والاختيار وإن كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القريبة لا بد
وأن تكون بحال يلزم من تسليمها تسليم المطلوب فإذا لم يكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فإن قيل لم لا يجوز
أن يقال تلك المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية
التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فإن كان من البديهيات لم يكن في وسعه وإن كان من الكسبيات
فإن كان من البديهيات لم يكن في وسعه وإن كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول فإما أن يفضي إلى التسلسل
وهو محال أو ينتهي إلى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم **المسألة الخامسة** سأل القاضي عبد الجبار نفسه
فقال إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة ٥ وأجاب بأن أبا علي قال إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصى
لم يخل فيما بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادماً أو مصراً لكن الإصرار قبيح فلا يتم مفارقته لهذا القبيح إلا بالتوبة فهي إذن لازمة
سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب ٥ أما أبو هاشم فإنه يجوز أن يخلو العاصي
من التوبة والإصرار ويقول الأصح أن تكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لإحدى خلال فأما أن تجب
لأن الصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة وأما لأن التوبة نازلة منزلة الترك واجباً عند الإمكان فلا بد من

التوبة مع عدم الإمكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الأصح على قوله لأن التوبة لا يجوز أن تجب لعود
الثواب الذي هو المنافع فقط لأن الفعل لا يجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لما
عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالاً بعد حال وإن كانت معاصيهم صغيرة **المسألة السادسة**
قال القفال رحمه الله أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقولهم تاب يتوب
توباً وتوبة ومتاباً فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوباً وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد
فإذا وصف بها العبد فالمعنى رجع إلى ربه لأن كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فإذا تاب فقد رجع عن هربه إلى ربه فيقال
تاب إلى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال
فلان عاد إلى الأمير والأمير عاد عليه بإحسانه ومعونته إذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون من وجهين أحدهما أن يثيب
عليها بالثواب العظيم كما أن قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني أنه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسألة السابعة**
المراد في وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الأول أن واحداً من ملوك الدنيا متى جنى عليه
إنسان ثم اعتذر منه فإنه يقبل الاعتذار ثم إذا عاد إلى الجناية وإلى الاعتذار مرة أخرى فإنه لا يقبله لأن طبعه يمنعه
من قبول العذر أما الله سبحانه فإنه يفعل خلاف ذلك لأنه إنما يقبل التوبة لا لأمر يرجع إلى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع
ضرر بل إنما يقبلها لمحض الإحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له
ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقاً للمبالغة في قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب الثاني الذين يتوبون إلى الله
تعالى فإنه يكثر عددهم فإذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضي حصول
الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه تواباً بأنه رحيم **المسألة الثامنة** في هذه الآية فوائد أحدها
أنه لا بد وأن يكون العبد مشتغلاً بالتوبة في كل حين وأوان روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر
ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين ثم يستغفر أبداً حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة
لي معه وقال علي كلما قدرت أن تطرح عني ورطة وتتخلص منها فافعل ب روى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم
لم يصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة ج ابن عمر رضي الله عنهما قال صلعم توبوا إلى ربكم فإني أتوب إليه في كل يوم مائة مرة د
أبو هريرة قال صلعم حين أنزل عليه وأنذر عشيرتك الأقربين يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنكم من الله شيئاً يا عباس
بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً يا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا أغني
عنك من الله شيئاً أخرجاه في الصحيح ه وقال صلى الله عليه وسلم إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم أن
الغين ما يغشي القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع ضوءها ثم ذكروا
لهذا الحديث تأويلات أحدها أن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غيناً في
قلبه فاستغفر لأمته ٥ وثانيها أنه صلعم كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى فكان الاستغفار لذلك ٥ وثالثها أن الغين عبارة
عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانياً عن نفسه بالكلية فإذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو
وهو تأويل أرباب الحقيقة ٥ ورابعها وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل
والإرادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر و أبو هريرة قال قال عمر في قوله تعالى توبوا إلى الله توبة نصوحاً
أنه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود هو أن يتحجر الذنب ثم يتوب ويعزم على أن لا
يعود إليه أبداً ز قال صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله تعالى يقول للملائكة إذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فإن
عملها فاكتبوها بعشر أمثالها وإذا هم بالسيئة وعملها فاكتبوها سيئة واحدة فإن تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم ح
روي أن جبريل سمع إبراهيم عليهما الصلاة والسلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل وتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل
قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة ط أبو هريرة عنه صلعم من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى
للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب ي الخدري قال صلعم كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين

نفساً فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال هل للقاتل من توبة قال لا فقتله فكمل به مائة ثم سأل عن اعلم
اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه قتل مائة نفس فهل له من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا
فان بها اناساً يعبدون الله فاعبد الله معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق فاتاه الموت
فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً بقلبه الى الله وقالت ملائكة العذاب
انه لم يعمل خيراً قط فاتاهم ملك في صورة آدمي فجعلوه بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايتهما كان ادنى فهو له فقاسوه
فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد ان يسير اليها فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم يا ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال
يا رب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني
فقال لا يولد لآدم ولد الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك
وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى آدم ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاً
وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني
قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد منكم التوبة ما لم يغرغر يب ابو موسى الاشعري قال صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم يج علي رضي
طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت حديثاً نفعني الله منه بما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف
لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلعم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم
فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم يد ابو امامة قال بينا
انا قاعد عند رسول الله صلعم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حداً فاقمه علي فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل
ذلك واقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلعم فصلى ثم خرج قال ابو امامة وكنت امشي مع رسول الله صلعم الرجل يتبعه ويقول
يا رسول الله اني اصبت حداً فاقمه علي فقال صلعم اليس حين خرجت من بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله
قال وشهدت معنا هذه الصلوة قال بلى يا رسول الله قال فان الله تعالى غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم يه عبد الله جاء
رجل الى النبي صلعم فقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت
فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلعم عليه شيئاً فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلعم وتلا عليه
هذه الآية اقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل فقال رجل من القوم يا نبي الله هذا له خاصة فقال بل للناس عامة رواه
مسلم يو ابو هريرة رضي الله عنه قال صلعم ان عبداً اصاب ذنباً فقال يا رب اني اذنبت ذنباً فاغفره فقال ربه
علم عبدي ان له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنباً آخر فقال يا رب اني اذنبت ذنباً
آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنباً آخر
فاغفره لي فقال ربه علم عبدي ان له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه
في الصحيح يز ابو بكر قال صلعم لم يصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة يح ابو ايوب قال كنت كتمتكم
شيئاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله تعالى خلقاً يذنبون ثم يغفر لهم رواه مسلم يط
قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلعم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت
بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على رأسي فكشفت
لها عنهن فوقعت عليهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال صلعم ضعهن عنك فوضعتهن فأبت امهن الا لزومهن فقال صلعم اتعجبون
لرحم ام الفراخ فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فو الذي بعثني بالحق لله عز وجل ارحم بعباده من ام الفراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن
من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن ك عن ابي مسلم الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلعم عن جبريل صلعم عن الله سبحانه
يا عبادي اني حرمت على نفسي الظلم وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر
الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته

فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم وآخركم انسكم وجنكم كانوا على افجر قلب رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً يا عبادي
لو ان اولكم وآخركم انسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل انسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك
من ملكي شيئاً الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن
وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاماً له ه اما الآثار
فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل
والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل
لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية ه وكان احمد مكتوب يا صاحب الذنوب
الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
انت غداً بالذنوب مطلوب ه الفائدة الثانية من فوائد الآية ان آدم صلعم لما لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى
بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من آدم صلى الله عليه وسلم من البكاء على زلته تنبيه لنا ايضاً لانا احق بالبكاء من آدم صلعم روي
عن رسول الله صلعم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح صلى الله عليه وسلم
لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم صلوات الله عليهم اكثر **المسئلة التاسعة**
انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لانها كانت تبعاً له كما طوي ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله
قالا ربنا ظلمنا انفسنا **قوله تعالى** قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفيه مسايل
المسئلة الاولى ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا
الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل
بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير
في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى
من هذين الوجهين وهو ان آدم وحواء لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في انفسهما ان الامر بالهبوط انما كان
بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء
على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقاً للوعد المتقدم في قوله اني جاعل
في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **المسئلة الثانية**
روي في الاخبار ان آدم صلعم اهبط بالهند وحواء بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان **المسئلة الثالثة** في الهدى وجوه ايدها
الظاهر في الهدى قولان اولهما وهو اقواهما المراد
المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكانه قال واني
اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم
الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا آدم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة لولدك وواحدة بيني وبينك وواحدة
بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئاً واما التي لك فاذا عملت اجرتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي
الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيهما ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء
وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى غير آدم وهم ذريته وبالجملة هذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين
بتخصيص ذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهم الانبياء من غير دليل على هذا التخصيص **المسئلة الرابعة** انه تعالى
بين انه من تبع هداه بحقه علماً وعملاً بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة
مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات
البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا معه من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف
منها والعمل بها وجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن
السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال

ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على أن المكلف الذي أطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين إن أهوال القيامة كما تصل إلى الكفار والفساق تصل أيضا إلى المؤمنين بقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وأيضا فإذا انكشفت تلك الأهوال صاروا إلى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كأن لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لأن قوله لا يحزنهم الفزع الأكبر أخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم أمامهم فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فأمنهم منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فإن قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الحزن والخوف مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الأمر كذلك لأنهما حصلا في الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال صلعم خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل وأيضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بأنه أتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وأيضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا وليس الكلام يدل على أن المراد نفيهما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور فأذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق في الدنيا من أن يفوتنا كرامة الله التي نلناها الآن.

المسألة الخامسة قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على أمور أحدها أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول بأن المعارف ضرورية وثالثها أن باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها إبطال التقليد لأن المقلد لا يكون متبعا للهدى.

قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لما وعد متبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن عقبه بذكر من أعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا سواء كانوا من الإنس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما الكلام في أن العذاب هل حسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي أنعم الله بها على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث إن هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث إن محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والإنجيل من غير تعلم ولا تلمذ وعلى المعاد من حيث إن من قدر على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق.

القول في النعم الخاصة ببني إسرائيل اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولا ثم عقبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلعم من حيث كونها إخبارا عن الغيب واعلم أنه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل الإجمال فقال يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنعهم عن الإيمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانيا بقوله مرة أخرى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم أردف هذا التكرير بالترغيب البالغ بقوله وأني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا إلى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع وإذا كان قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله تعالى.

قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون اعلم أن فيه مسائل **المسألة الأولى** اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن إسحق بن إبرهيم ويقولون إن معنى إسرائيل عبد الله لأن إسرا في لغتهم هو العبد وإيل هو الله وكذلك جبريل هو عبد الله وميكايل عبد الله قال القفال قيل إن إسرا بالعبرانية في معنى إنسان فكأنه قيل رجل الله فقوله يا بني إسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في أيام محمد صلعم **المسألة الثانية** حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله

محظورا لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأي امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بإنعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون الأمر كذلك ولنرجع إلى تفسير الحد فنقول أما قولنا المنفعة فلأن المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الإحسان فلأنه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به لم يكن نعمة وذلك كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الإحسان إلى الغير كانت نعمة إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع. **الفرع الأول** اعلم أن كل ما يصل إلينا آناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه أحدها نعمة تفرد الله تعالى بها نحو أن خلق ورزق. وثانيها نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الإنعام وخلق فيه قدرة الإنعام وداعيته ووفقه عليه وهداه إليه فهذه النعمة في الحقيقة أيضا من الله تعالى إلا أنه تعالى لما أجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال أن اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه وقال صلعم لا يشكر الله من لا يشكر الناس. وثالثها نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي أيضا من الله تعالى لأنه لولا أنه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات وأعاننا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعذار وإلا لما وصلنا إلى شيء منها فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وما بكم من نعمة فمن الله. **الفرع الثاني** أن نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وإنما لا يمكن ذلك لأن كل ما أودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والأعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله في العالم مما نلتذ به ونستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة وجميع ما خلق الله كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الأبدية فثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في أقل الأشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الإحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها فإن قيل فإن كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف أمر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم والجواب أنها غير متناهية بحسب الأشخاص والأنواع إلا أنها متناهية بحسب الأجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم. واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الأصنام هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى. **الفرع الثالث** أن أول ما أنعم الله على عباده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا إلى آخر الآية وهذا صريح في أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى في أول ما ذكر من النعم فإنما ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وإنه تعالى إنما ذكر الموت ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب وبين أن جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال أهل السنة إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار ولا يسأل عما يفعل. **الفرع الرابع** قالت المعتزلة إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا وبنعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية فأما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقدور من الألطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة إن الله خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة

لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل في اكل الحلوا نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا
قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم
على الكافر بنعمة الدين ولكن انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول اصوب ويدل عليه
وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق ○ وثانيها قوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى آخره ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح
ذلك ○ وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وهذا نص صريح في ان الله تعالى انعم على الكافر اذ المخاطب
بذلك هم اهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين الى قوله واذ
نجيناكم وقوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبيد ○ ورابعها قوله اولم يروا كم
اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا ○ وخامسها قوله قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر
تدعونه تضرعا الى قوله ثم انتم تشركون ○ وسادسها قوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في
قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة ○ وسابعها قوله واذكروا اذ جعلكم خلفاء
من بعد عاد وبوأكم في الارض الآية وقال حاكيا عن موسى اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين ○ وثامنها قوله ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم وهو صريح ○ وتاسعها قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ○ وعاشرها قوله واذا اذقنا الانسان منا رحمة من بعد ضراء مسته ○ والحادي عشر قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر
حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى قوله فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق ○ والثاني عشر قوله هو الذي جعل لكم
الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ○ والثالث عشر قوله الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار والرابع عشر
قوله الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره الآية ○
والخامس عشر قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا صريح في اثبات النعمة في حق الكفار ○ واعلم ان الخلاف
في هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحيوة والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله
تعالى انما الخلاف في ان امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة ام لا ومعلوم
ان ذلك نزاع في مجرد عبارة فاما الذي يدل على ان ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به في الاستدلال
على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى في سورة اتى امر الله فلا تستعجلوه ينزل الملائكة بالروح من امره
على من يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله
ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان جحود العبد
مع ما فيه من الكفر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال غير كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان
ينتهي من اخس احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها
لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ثم بين بذلك الرد
على الدهرية واصحاب الطبايع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم والروايح
ثم قال وسخر لكم الليل والنهار وبين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة
على حدوثها فاثبت سبحانه بهذه الآيات ان كل ما في العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف
ليس يخلو من ان يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور او يتحمل عنه كلفة او يحصل له به اعتبار نحو الاجسام
المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيحترز منها او يستدل به على المنعم الاعظم فثبت
انه لا يخرج شيء من مخلوقاته من هذه المنافع ثم انه سبحانه نبه على عظيم انعامه بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ○ وثانيها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا

من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب ان يكون كفرانها سببا للتبديل ○ وثالثها
قال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم
نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرايتم ما تمنون أانتم تخلقونه وقال فباي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكثير وكل ما في هذه السورة
فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب **المسئلة الثالثة** في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض
العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون والله تعالى ذكر بني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلعم ذكرهم
المنعم فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلعم على سائر الامم ○ واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة آ استنقذهم
مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك تمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد ان نمن على الذين
استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ب
جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال
كذلك واورثناها بني اسرائيل ج انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على امة سواهم كما قال واذ قال
موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين د روى
هشام عن ابن عباس انه قال من نعمه تعالى على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم
المن والسلوى في التيه واعطاهم الحجر الذي كان كراس الرجل يسقيهم ما شاؤا من الماء متى ارادوه فاذا استغنوا
عن الماء رفعوه فاحتبس الماء واعطاهم عمودا من النور ليضيء لهم بالليل وكان رؤسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى ○ واعلم انه سبحانه
وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه ○ احدها ان في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلعم وهو التورية والانجيل والزبور ○
وثانيها ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلعم وبالقرآن ○
وثالثها ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ○ ورابعها ان تذكير النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من
بين سائر الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير
النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة ○ فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين
بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم ○ والجواب من وجوه ○ احدها لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا
فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كانها نعم على الابناء ○ وثانيها ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين
والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد ○ وثالثها ان الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم
عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب في افعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا
الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور ○ اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد
جميعا وذكروا في هذا العهد قولين الاول ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون
بعض ثم فيه روايات ○ احدها انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم
الوفاء بالعهد والميثاق وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث
اشتركا في انه لا يجوز الاخلال به ○ وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي اخذه الله تعالى على بني اسرائيل في قوله وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكاة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار
فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده ○ وثالثها وهو قول جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعات ونهيتكم
عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارض عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله
تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي
بايعتم به ○ القول الثاني ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلعم وانه سيبعثه على
ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات
وقال في سورة الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم باياتنا يؤمنون

اشارة التورية الى نبينا

الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان يبحثوا لهم
ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التي كانت في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم الآية وقال واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين
يدي من التورية ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التورية
اني باعث من بني اسمعيل نبيا اميا من تبعه وصدق بالنور الذي ياتي به اي بالقران غفرت له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت
له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل واجرا باتباع ما جاء به محمد النبي الامي من ولد اسمعيل
وتصديق هذا في القران في قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين
بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين
من رحمته ونصره ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري عن النبي صلعم انه قال ثلثة يؤتون اجرهم مرتين رجل من اهل
الكتاب امن بعيسى ثم امن بمحمد فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تاديبها وعلمها فاحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها
فله اجران ورجل اطاع الله وسيده فله اجران بقي ها هنا سؤالان ٥ السؤال الاول اذا كان الامر كما قلتم فكيف يجوز
من جماعتهم جحده ٥ والجواب من وجهين ٥ الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد
الكثير فجاز منهم كتمانه ٥ الثاني ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه ٥ السؤال
الثاني الشخص الموعود به في هذه الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل
المتعلقة بذلك او لم يذكر شي من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب منقولة الى اهل العالم بالتواتر
فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل
ذلك النص على نبوة محمد صلعم لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر سيجي بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود ٥ والجواب
ان الذين حملوا قوله تعالى واوفوا بعهدي على الامر بالتامل في الدلايل الداله على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول
الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فاما ان اراد ان ينصر القول فانه يجيب عنه بان تعيين الزمان والمكان
لم يكن منصوصا عليه نصا جليا يعرفه كل احد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة
من دين الانبياء المتقدمين من البشارات بمقدم محمد صلعم ٥ فالاول فجاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التورية
ان هاجر لما غضبت عليها سارة تراءا لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت هربت
من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخفضي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين
ابنا وتسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد
الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وهو يساكن على تخوم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج
البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبامر ايتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده
لم يكونوا متصرفين في الكل اعني في معظم الدنيا ومعظم الامم وما كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء الى الاسلام لانهم
كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول في اوايل العراق واوايل الشام الا على خوف فلما جاء الاسلام
استولوا على الشرق والغرب بالاسلام فمازجوا الامم ووطيوا بلادهم ومازجتهم الامم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب
مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي صلعم صادقا لما كانت هذه المخالطة منهم للامم وتمكين الامم لهم معصية الله تعالى وخروجا
عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر بما هذا سبيله ٥ والثاني جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس

آيات توريه في حق رسولنا صلعم

ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب قال لموسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم
وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يوديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله
ليس من بني اسرائيل كما ان من قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم فان يعقوب
صلعم هو اسرائيل ولم يكن لاخيه العيص وللعيص ولد من الانبياء سوى ايوب وانه كان قبل موسى ولا يجوز ان

يكون موسى صلعم مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحق ووالد يعقوب ثم ان كل نبي بعث بعد موسى كان نبي اسرائيل
والنبي صلى الله عليه وسلم ما كان منهم لكان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحق عليهما الصلوة والسلام فان قيل قوله من بينهم
يمنع ان يكون المراد محمدا صلعم لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه صلعم ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر
الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع وبني النضير وغيرهم وايضا فان الحجاز
يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوانهم
فقد قام من بينهم لانه ليس بعيدا منهم ٥ والثالث قال في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في الطور
سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب
ودعا لجميع قديسيه بالبركة ٥ وجه الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية
فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل صلعم لانه لم
يحصل عقيب سكنى اسمعيل هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد صلعم قال اليهود المراد
ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار وايضا من جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى
لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا اتبع تلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع او عقوبة وما اشبه
ذلك وعندكم انه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا فما كان ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سينا فقط
فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز ذلك كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق ونيران
كما يتفق ذلك في ايام الربيع وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سينا والقدس من جبل فاران لو انكشفت
السماء من بهاء محمد وامتلات الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب
سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتامل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت
ستور اهل مدين وركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والغوث وستنزع في قسيك اغراقا وترعا وترتوي السهام بامرك يا محمد
ارتوا وتحرث الارض بالانهار ولقد راتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهاري تعنيفا ورعبا
ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما الامم زجرا لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ تراث ابائك
هكذا ينقل علي بن زين الطبري اما النصارى فقال ابو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر رايت في نقولهم وظهر
من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ
مسيحك وظهر بما ذكرنا ان قوله تعالى في التورية ظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص
موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلعم فان قالوا المراد مجي الله تعالى وهذا قال في اخر الكلام وانقاذ
مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بانه يركب الخيول وبان شعاع منظره مثل النور وبانه جاء لمشاعر القديمة واما قوله
وانقاذ مسيحك فان محمدا صلعم انقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى ٥ والرابع ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشر
منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى
على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي
بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك وياتيك ولدك من بلد بعيد وتتزين بناتك على الارائك والسرر وحين
ترين ذلك تسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخاير البحر ويحج اليك عساكر الامم ويساق اليك كباش مدين وياتيك
اهل سبا ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير اليك اغنام فاران ويرفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت محمدتي
حمدا ٥ وجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة بمكة فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخاير البحر وقوله واحدث
لبيت محمدتي حمدا معناه ان العرب كانت تلبي قبل الاسلام فتقول لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك ثم صار
في الاسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد الذي جدده الله لبيت محمدته فان قيل المراد بيت المقدس وسيكون
ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر لا يوافق رضاه ومع ذلك فلا يجد منه

وايضا فان في كتاب اشعيا مملوّ من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم ۝ والخامس روى السمان في تفسيره ان في السفر الاول
من التورية ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم وقال قد اجبت دعاءك في اسمعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى
عشر عظيما واجعله لامة عظيمة ۝ والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلعم وايضا
دعاء ابرهيم واسمعيل كان لرسولنا صلعم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك
ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى
وهو قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد ۝ والسادس قال المسيح للحواريين انا اذهب وسياتيكم الفارقليط
روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجهان احدهما انه مشتق من الحمد وهذا الاسم ليس الا لنبينا
صلعم فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التورية ان مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وامته
الحامدون ۝ والثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلعم ۝ والثالث قال بعض النصارى الفار
قليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق للذي يروق به واما ليط فهو التحقيق في الامر
كما يقال شب است روزاست وهذا ايضا صفة شرعنا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل ۝ والسابع قال دانيال
لبخت نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير ان قصها عليه رايت ايها الملك منظرا هائلا راسه من الذهب الابريز
وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورايت حجرا انقطع من غير
قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقه دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا عصفت
بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك
ايها الملك ۝ واما تفسيرها فانت الراس الذي رايته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه
النحاس يبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة يكون قوتها مثل الحديد فاما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان
بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متشتتة ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية
لا تتغير ولا تزول انها تزيل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر
الذي رايت انه ينقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في اخر الزمان ۝ فهذه من البشارات
الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلعم ۝ اما قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد
هو ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب
الوفاء به فكان ذلك اوكد من العهد بالايجاب في النذر واليمين ۝ وقال اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الاية
ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عهد
العبودية واذا كان كذلك كان اداء العبادات ردا لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا
لواجب آخر فثبت ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول
انه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبر الصدق كذبا والكذب
محال والمفضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما يثبت باليمين والنذر ۝ والثاني ان يقال
العهد هو الامر والعبد يجوز ان يكون مامورا الا ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مامورا لكنه سبحانه جرى في ذلك
على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله ۝ اما قوله واياي فارهبون فاعلم ان الرهبة
هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف على وجهين احدهما
مع العلم والآخر مع الظن ۝ اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهي عنه فان خوفه انما يكون
عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء عليهم الصلوة والسلام بالخوف والرهبة قال يخافون ربهم من فوقهم ۝ واما
الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب ۝ واعلم ان كل

صوابه وجوه

بحث فارقليط نبينا صلعم

رؤيا بخت النصر وتفسير دانيال النبي عليه السلام

من خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيمة اكثر وبالعكس ۝ روى انه ينادي مناد يوم القيمة وعزتي وجلالي
لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امنني في الدنيا خوفته يوم القيمة ومن خافني في الدنيا امنته يوم القيمة ۝ وقال
العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلب والاول
يزول والثاني لا يزول ۝ واعلم ان في الاية دلالة على ان كثرة النعم يعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة
على ان الرسول صلعم كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا
الا الله تعالى ولما كان يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا
بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب
الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة وفيها
دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها والله اعلم قوله تعالى وآمنوا
بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون ۝ اعلم ان المخاطبين بقوله وآمنوا
هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان ۝ الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وآمنوا
بما انزلت ۝ والثاني ان قوله مصدقا لما معكم يدل على ذلك ۝ اما قوله بما انزلت ففيه قولان ۝ الاقوى انه القرآن وعليه دليلان
احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية
والانجيل ۝ والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن ۝ وقال قتادة المراد آمنوا بما انزلت من كتاب
ورسول تجدونه مكتوبا في التوراة والانجيل ۝ اما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران ۝ احدهما ان في القرآن ان موسى
وعيسى حق وان التورية والانجيل حق وان التورية انزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهم السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكدا للايمان
بالتورية والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتورية والانجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد
الايمان بالتورية والانجيل ۝ والثاني انه حصلت البشارة بمحمد صلعم وبالقرآن في التورية والانجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن
تصديقا للتورية والانجيل وتكذيب محمد والقرآن تكذيب التورية والانجيل وهذا التفسير اولى لان على التفسير الاول
لا يلزم الايمان بمحمد صلعم لانه بمجرد كونه مخبرا عن كون التورية والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته اما على التفسير
الثاني يلزم الايمان به لان التورية والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صادقا فالايمان بالتورية والانجيل يوجب
الايمان بكون محمد صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان
بمحمد صلعم فثبت ان هذا التفسير اولى ۝ واعلم ان هذا التفسير الذي يدل على نبوة محمد صلعم فهو من وجهين الاول ان شهادة
كتب الانبياء عليهم السلم لا يكون الا حقا والثاني انه صلعم اخبر عن كتبهم ولم تكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي ۝ اما قوله ولا تكونوا
اول كافر به فمعناه اول من كفر به او اول فريق او فوج كافر او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به ۝ فيه سؤالان ۝ السؤال
الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركوا العرب ۝ والجواب من وجوه الاول ان هذا تعريض بانه كان
يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلعم والمستفتحون على الذين كفروا
به فلما بعث كان امرهم على العكس لقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ۝ وثانيها يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني
من اشرك من اهل مكة اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التورية والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له ۝ وثالثها
ولا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك
ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي لا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد صلعم
يوجب تكذيبكم لكتابكم ۝ وخامسها ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه
وعرفوا البشارات الواردة في التورية والانجيل بمقدمه فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرفه الا نوعا واحدا من الدليل والسابق
الى الكفر يكون اعظم ذنبا ممن بعده لقوله صلعم من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان
كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة

وسادسها المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة ٥ وسابعها اول كافر
به من اليهود لان النبي صلعم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت ساير اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل
اول من كفر به من اهل الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم ٥ وثامنها ولا تكونوا اول الكافرين به
عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه ٥ وتاسعها ان لفظة اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف
السؤال الثاني كيف جعلهم اول الكفرة اذ لم يكونوا اول الكافرين ٥ والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر الشي دلالة ان
ما عداه بخلافه ٥ وثانيها ان في قوله وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا وآخرا محظور ٥ وثالثها ان قوله
رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء بحق
وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذا السياق
استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرا في الكتب نعت رسول الله صلعم وصفته ٥ ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم
خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم
وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم
وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيمة وان لم يقتد به غيره اجتمع عليه امران احدهما السبق الى الكفر والثاني
التفرد به ولا شك انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى ٥ اما قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا
فاعلم ان الاشتراء يوضع موضع الاستبدال وكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشي والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله تعالى
شي من الدنيا فقد جعل ذلك الشي ثمنا عند فاعله قال ابن عباس ان روساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب
وامثالهما كانوا ياخذون من فقراء اليهود الهدايا وانهم لو اتبعوا محمدا لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم
ذلك القدر المحقر وذلك ان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل جدا فاي نسبة للمتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت
في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا اي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى ٥ واعلم ان هذا النهي صحيح سواء
كان فيهم من فعل ذلك او لم يكن بلى لو ثبت ان علماءهم كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام
ابين ٥ واما قوله واياي فاتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء
فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قايم ثم امرهم بالتقوى لان
تعين العقاب قايم ٥ قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون ٥ اعلم ان قوله سبحانه وآمنوا بما انزلت امر بترك
الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال ٥ واعلم ان اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك
لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلايل الحق فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلايل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق
بالباطل اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلايل ٥ واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها للاستعانة كالتي في قوله
كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التورية والانجيل
في امر محمد صلعم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين
فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به
الحق ٥ اما قوله وانتم تعلمون فمعناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العايد عليكم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس
صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك ان موقعه عظيم
وهذا الخطاب ورد منهم تنبيه لساير الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى
ثم ههنا بحثان البحث الاول قوله تعالى وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث
الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان قيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشي لم يعلم ان ذلك
اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب
ذلك التقييد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين

صوابه
هذا الخطاب وان ورد
فيهم فهو

بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والآية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله اعلم
قوله تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين اعلم ان الله سبحانه لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل
وكتمان دلايل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرايع وذكر من جملة الشرايع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي
هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وههنا مسايل المسئلة الاولى القايلون بانه
لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله اقيموا الصلوة بعد ان كان النبي صلعم وصف لهم اركان الصلوة
وشرايطها فكانه تعالى قال واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقايلون بجواز التاخير قالوا يجوز ان يرد الامر بالصلاة
وان كانوا لا يعرفون ان الصلاة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به
ما هو كما انه لا نزاع في انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشي فلا بد وان تفعله فيكون غرضه منه ان يعزم
العبد في الحال على ادايه في الوقت الثاني المسئلة الثانية قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا الاظهار
انه حدث من الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم
اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى ٥ عليك مثل الذي صليت فاغتمضي عينا فان لجنب المرء مضطجعا
وقال آخر ٥ وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم ٥ وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم
قال الشاعر ٥ لم اكن من جناتها علم الله واني بحرها اليوم صالي ٥ اي ملازم وقال آخرون هي ماخوذة
من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد تكون
صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه شي ما عم كل الصور كان اولى من ان يجعل وجه التشبيه
شيا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة
على الدعاء لا جرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان
المراد ان الشرع ارتجل هذا اللفظ ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النما يقال زكى الزرع اذا نما او عن التطهير قال تعالى اقتلت
نفسا زاكية اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد
ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله تعالى ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا
سمي بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة قال الله يدفع البلا
عن ذلك المال بسبب تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال
صلعم عليك بالصدقة فان فيها ست خصال ثلثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة واما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر
المال وتعمر الديار واما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويجوز ان تسمى بالزكاة
على الوجه الثاني من حيث انه تطهر مخرج الزكوة عن كل الذنوب في هذا قال تعالى لنبيه صلعم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها المسئلة الثالثة قوله تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار
مخاطبون بفروع الشرايع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله
الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين ٥ وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان
في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها مع الجماعة ٥ وثالثها ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر
بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمومنين كما قال فسوف ياتي الله
بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وكقوله تاديبا لرسوله واخفض جناحك لمن اتبعك من المومنين
وكما حمده بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكاة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم بالصلوة والزكوة امرهم
بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكى عن الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يوتون

صوابه
في الموضعين

الزكاة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واكلهم اموال الناس بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما
ليحذروا ان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبوة سيدنا ومولانا محمد صلعم

قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون ه اعلم ان الهمزة في اتأمرون للتقرير مع التوبيخ
التقريع والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد
وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى
فاخبر ان البر جامع للتقوى ه واعلم انه سبحانه لما امرهم بالايمان والشرايع بناء على ما خصهم به من النعم وعظهم عند ذلك
بناء على ما حل اخر وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما
النصيحة او الشفقة وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره ويهمل امر نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان
قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه ه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله
وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يامرون
الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما ه وثالثها انه كان اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه طمعا في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم ه ورابعها
ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلعم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم
في اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا صلعم حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره
فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه هذا اختيار ابي مسلم ه وخامسها وهو قول الزجاج انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة
وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب واكل الربا والسحت ه وسادسها ان المنافقين من اليهود كانوا
يامرون باتباع محمد في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه ه وسابعها ان اليهود كانوا يامرون
غيرهم باتباع التورية ثم خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما امنوا به ه اما قوله تعالى
وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى
على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع اما قوله وانتم تتلون
الكتاب فمعناه انكم تقرؤون التورية وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم اما قوله
افلا تعقلون فهو تعجيب للعقلاء من افعالهم ونظيره قوله تعالى اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب
التعجيب وجوه الاول ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه
في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى
بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون ه الثاني ان من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك سببا لرغبة
الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية
فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراة على المعصية واذا كان غرض الواعظ الزجر ثم اتى بفعل يوجب الجراة
على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون ه الثالث ان من وعظ فلابد
وان يجتهد في ان يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه
ان يصير وعظه مؤثرا في القلب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه مؤثرا في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لايق بالعقلاء
ولهذا قال علي بن ابي طالب عليه السلم قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك وفي هاهنا مسايل **المسلة الاولى**
قال بعضهم ليس للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم والاشكال انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال ايضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا
عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة ان ينكر عليها في اثناء الزنا
على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر ه والجواب المكلف مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني

منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر ه اما قوله تعالى اتأمرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد
هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا
المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكروه فيلزمه **المسلة الثانية**
احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم انما يصح
ويحسن اذا كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود لم لا
تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه ه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح كان
ذلك محض الاتفاق [illegible] والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان
حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء لما كان
ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الاخر وحينئذ يعود عليكم كل ما اوردتموه
علينا ثم الجواب الحقيق عن الكل انه لا يسال عما يفعل **المسلة الثالثة** عن انس قال صلعم مررت ليلة اسري بي على قوم تقرض
شفاههم بمقاريض من نار فقلت يا اخي جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من اهل الدنيا كانوا يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم
ب وقال صلى الله عليه وسلم ان في النار رجلا يتأذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال
مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء على الناس ويحرق نفسه د الشعبي يطلع قوم من اهل الجنة الى قوم من اهل النار
فيقولون لم دخلتم النار وانما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نامر بالخير ولا نفعله ه قيل من وعظ بقوله ضاع
كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه فقال

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ه فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى ه بالراي منك وينفع التعليم

و قيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل واما من وعظ واتعظ فمحله عند الله تعالى عظيم ه روي ان يزيد بن
هرون مات وكان واعظا زاهدا فروي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي واول ما سالني منكر ونكير فقالا
من ربك فقلت اما تستحييان من شيخ دعا الناس الى الله كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك ه وقيل للشبلي عند النزع
قل لا اله الا الله فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السرج والله اعلم

قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون في الاية مسايل **المسلة الاولى**
اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لان من ينكر الصلوة اصلا
والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلعم ولا يمتنع
ان يكون الخطاب اولا في بني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمومنين بمحمد صلعم والاقرب ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف
الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم اما قوله كيف يومرون بالصبر والصلوة مع انهم منكرون لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين
لهما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عنه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله يسلي
عن محن الدنيا وآفاتها انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية اخرى وصلاة المسلمين على كيفية اخرى
واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما امرهم بالايمان
وبترك الاضلال وبالتزام الشرايع وهي الصلوة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه
لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة **المسلة الثانية** ذكروا في الصبر والصلاة وجوها
احدها كانه قال واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلعم بالصبر اي بحبس
النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم نفوسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان
المشتغل بالصلاة لا بد وان يكون مشتغلا بذكر الله وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار

يقال لم

اي من الكيفيه

صوابه وجاه

الطاعته واذا ذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عنده ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية ٥ وثانيهما المراد من الصبر
هاهنا هو الصوم لان الصايم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات
حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة استنار القلب بانوار معرفة الله وانما قدم الصوم على الصلوة لان تاثير الصوم في
ازالة ما لا ينبغي وتاثير الصلوة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه صلعم قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان
الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلوة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة الكتاب والوقوف
على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والاداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب او دار العقاب رغبة في الاخرة
ونفرة عن الدنيا فتهون حينئذ على الانسان ترك الرياسة وتقطعه عن المخلوقين الى التوجه الى قبلة خدمة الخالق
ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين ٥ اما قوله تعالى وانها ففي
هذا الضمير وجوه احدها الضمير عايد الى الصلاة اي الصلوة ثقيلة الا على الخاشعين ٥ وثانيها الضمير عايد الى الاستعانة التي
يدل عليها قوله واستعينوا ٥ وثالثها انه عايد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي
الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا او تقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القايل ما عليها افضل
من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها اكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك
عليها من دابة ولا ذكر للارض ٥ اما قوله تعالى لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين
ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل
وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل
عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا ذكر الوعيد
لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل واذا كان هذا فعل الخاشع فالمثقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما المراد بقوله وانها
ثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد
في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فايدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعلها اعظم المنافع
وفي تركها اعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الاترى الى قوله
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا المر فان اعتقد
ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله صلعم وجعلت قرة
عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه التي ذكرناها لا انها كانت لا يثقل عليه وكيف وكان صلعم يصلي حتى
تورمت قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع اما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان الاول
ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن هو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي ان يكون صاحبه غير جازم
بيوم القيمة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جايز فوجب ان يكون المراد من الظن هاهنا
العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من النقيض
والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الاخر قال اوس بن حجر
فارسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جايف ٥ وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال
الا يظن اولئك انهم مبعوثون وذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض
فثبت ان المراد بالظن هاهنا العلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم هاهنا وجوه الاول
ان يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب سبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز
مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون موتهم مبادرون
الى التوبة لان خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزمه
التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة ٥ الثاني ان نفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب

الرب وذلك مظنون لا معلوم لان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك لان ذلك الظن مما
يحمله على كمال الخشوع ٥ الثالث المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله
فيغلب على ظنه انه يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقي هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى
استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا على رؤية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الاية والخبر
والعرف ٥ اما الاية فقوله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق
اثاما وقال تعالى في معرض التصديق واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء
ليس عبارة عن الرؤية ٥ واما الخبر فقوله صلعم من حلف ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات
لقي الله ولا يقولون انه راى الله وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول اذا حجبت
عن الامير ما لقيته بعد ذلك وان كان قد راه واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته ولو كان ضريرا ويقال لقي
فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه
ايضا قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى ٥ قال الاصحاب
اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك اذا ماسه واتصل
به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله
على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في
الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي وعلى هذا التقرير زالت
السؤالات ٥ اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلاجل هذه الضرورة
قلنا المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة
ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه اما في قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار
هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلايل العقلية التي تمنع
من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه المسئلة الثانية المراد
من الرجوع الى الله الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول
الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر ايام حيوتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك
ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى ما لكا لهم في جميع احوالهم وقد احتج بهذه الاية فريقان من المبطلين ٥ الاول المجسمة فانهم
قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله جسما ٥ والثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء
مسبوق بالكون عنده فدل هذا على ان الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات ٥ والجواب عنهما حمل
بناء على ما تقدم ٥ قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين ٥ اعلم انه سبحانه انما اعاد
هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلعم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كانه
قال ان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل اما قوله واني فضلتكم على العالمين
ففيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلعم وذلك باطل بالاتفاق ٥ والجواب عنه من وجوه ٥ احدها قال قوم
العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رايت عالما من الناس والمراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان
لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله كان علما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم
كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ٥ وثانيها المراد فضلتكم على عالمي زمانكم
وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان
شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا صلعم ما كان
موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم

صوابه مالكه

افضل من تحمل في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت
احدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم
بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية ۝ وثانيها ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام لكنه مطلق في
الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالآية تدل على ان بني اسرايل فضلوا على كل العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي
ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك
الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين
على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي هاهنا ابحاث ۝ البحث الاول قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا
قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرايل ۝ البحث الثاني ما يخص الله
تعالى به بني اسرايل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال تعالى الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنوا اسرايل وما يعني بما تسمعون غيركم ۝
البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة
بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين ۝ البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين
يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لان قوله واني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا
والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا فلا
منة له على احد وان كان غير واجب مع انه قد خص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح
غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم
العظيمة في الآخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدايه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما ۝ والجواب
لان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وافحش فلهذا حذرهم عنها ۝ البحث الخامس في بيان ان اي فوق العالم اعظم
بمعنى ان ايهم اكثر استجماعا للخصال الخيرة ۝ اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طايفة
تدعي انها افضل واكثر استجماعا للصفات الكمال ولكن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله وعونه قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم ان اتقاء اليوم
هو اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدايد لان نفس اليوم لا يتقى فلا بد من ان يراد اهل الجنة
والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لانه اذا دفع احدهم
الى كريهة وحاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بدات بما في نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذب عنه كما يذب عنه
الوالد عن ولده بغاية قوته فان راى ما لا طاقة له بما نعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة محاولا بالملاينة
ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة واللبان لم يبق بعدها الا افتداء الشي بمثله اما مثل او غير
فان لم تغن هذه الثلثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شي من هذه الامور عن المجرمين
في الآخرة نعي على هذا الترتيب سؤالات ۝ الاول الفايدة من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيا هي الفايدة من قوله ولا هم ينصرون
فما المقصود من هذا التكرار ۝ والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء
واما النصر فهو ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا آخر ان شا الله ۝ السؤال الثاني ان الله تعالى
تقدم في هذه الآية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمايدة فقدم قبول
الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة ۝ الجواب ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك
بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففايدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين
ولنذكر الآن تفسير الالفاظ ۝ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيا فقال القفال رحمه الله الاصل في جزى عند اهل
اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلعم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اصحاب

صوابه هانين

العربية تجزيك بفتح اليا غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الآية ان يوم القيمة لا تنوب عن نفس ولا
تتحمل عنها شيا مما اصابها بل يفر فيه المرء من امه وابيه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان
واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء
الحقوق انما تقع فيه من الحسنات ۝ روى ابو هريرة قال صلعم رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه
فاستحله قبل ان يوخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل
سيا ثم قال صاحب الكشاف وشيا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزا كقوله ولا تظلمون شيا
من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العايد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي
فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس مثلها شيا من الاشيا وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع
اما قوله ولا تقبل منها شفاعة عن يستوهب احد لاحد شيا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر
كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صار زوجا واعلم ان الضمير في ولا يقبل منها راجع الى الثانية العاصية
وهي التي لا يوخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة اي انها ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس
الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيا اما قوله ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة
الشي يقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى
ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة ما تقبل منهم وقال ان الذين كفروا
وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم مل الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله ولا هم
ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في الدنيا بالمخالة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يوميذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب
بينهم يوميذ واما المرء يفر من ابيه وامه واقربايه قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما
ومنه معنى الاستعانة يقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اغاث اهلها وقيل
في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرناه
من القوم الذين كذبوا باياتنا قالوا ومعناه فانتقمنا له فقوله ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيمة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا
من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع الشدايد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك عن عذابه بقي في الآية مسايل
المسئلة الاولى ان في الآية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة
لانه اذا تصور انه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا
كان لا يامن كل ساعة من التقصير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث لا يقين له في البقاء صار حذرا خايفا في كل حال
فالآية وان كانت في بني اسرايل فهي في المعنى مخاطبة للكل لان الوصف الذي ذكر فيه وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر
في ذلك اليوم المسئلة الثانية اجمعت الامة على ان لمحمد صلعم شفاعة في الآخرة وحمل ذلك على قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته صلعم لمن تكون اللمؤمنين المستحقين
للثواب ام تكون لاهل الكباير المستحقين للعقاب ۝ فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتاثير الشفاعة في ان يحصل
زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه ۝ وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة
القيمة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت
المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل الكباير بوجوه ۝ احدها هذه الآية قالوا انها تدل على نفي الشفاعة من ثلثة اوجه الاول
قوله لا تجزي نفس عن نفس شيا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس شيا ۝ الثاني قوله ولا يقبل
منها شفاعة وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع انواع الشفاعة ۝ والثالث قوله ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد
من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية لا يقال الكلام على الآية من وجهين ۝ الاول ان اليهود كانوا يزعمون ان آباءهم يشفعون
لهم ما ويسوا عن ذلك فالآية نزلت فيهم ۝ الثاني ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق

التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة نحن ايضا نخصّه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلايل التي ذكرها
لانا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة
في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا ينفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل
زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر واضرر يبين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع
المستحق للثواب بشفاعة احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة
شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الاية نفي الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تاثيرها في زيادة المنافع
وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفي ان
يكون للظالمين شفيع يطاع لم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون
فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا نقول لا يجوز حمل الاية على ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه ليس
فوقه تعالى احد يطيعه متفق عليه عند العقلاء اما من اثبته سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع احدا واما من نفاه فمع القول
بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره واذا ثبت ذلك كان حمل الاية على ما ذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد الثاني انه تعالى
نفي الشفيع يطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون آمرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع
كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب وثالثها قوله تعالى
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعات باسرها ورابعها قوله وما للظالمين من انصار ولو كان
الرسول شفيعا للفاسق من امته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا خلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية
في نصرته وخامسها قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن ملايكته انهم لا يشفعون لاحد الا لمن يرتضيه الله تعالى والفاسق
ليس بمرتضى عند الله واذا لم تشفع الملايكة له فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قايل بالفرق وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الاية وسابعها ان الامة مجمعة
على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته صلعم ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان
المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكباير لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يميتهم مصرين على الكباير لا يقال
لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل شفاعته اذا خرجوا مصرين لا انهم يرغبون في ان يميتهم مصرين كما انهم
يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين
فكلا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ليس يجب اذا شرطنا
شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان يجب شرطا في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الامة في كلتا الرغبتين
الى الله تعالى يسالون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم
للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته صلعم فلو لم يحصل اهلية الشفاعة
الا بالخروج من الدنيا مصرا على الكباير لكان سوال اهلية الشفاعة سوالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكباير وذلك غير
جايز بالاجماع اما على قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سوال اهلية الشفاعة حسنا
فظهر الفرق وثامنها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين يدل على ان كل الفجار يكونون
في النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون عنها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر في العفو
عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها وتاسعها قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفي
الشفاعة عن من لم ياذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن
وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب الكباير لان هذا الاذن لو عرف اما بالعقل او بالنقل اما العقل
فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر واما بالآحاد لا مجال له فيه لان رواية الآحاد لا تفيد الا الظن والمسلة علمية والتمسك
في المطالب العلمية بالدلايل الظنية غير جايز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك

صوابه نكلنا

لما انكروا هذه الشفاعة حيث اطبق المنكرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن وعاشرها قوله تعالى الذين يحملون
العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى
الحادي عشر الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكباير وهي اربعة الاول ما روى العلا بن عبد الرحمن
عن ابيه عن ابي هريرة انه صلعم دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مومنين وانا ان شا الله بكم لاحقون وددت اني
قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف
من بعد من امتك قال ارايت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم الا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم
ياتون يوم القيمة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم
الا هلم هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول سحقا سحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان
شفيعا لهم لم يكن ليقول سحقا سحقا الا ان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدايم وهو
يمنعهم شربة ماء الثاني روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلعم قال يا كعب بن عجرة اعيذك بالله من امارة
السفهاء انه سيكون امرا من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل
عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد على الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة
تطفي الخطيئة كما تطفي الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال بهذا الحديث من ثلثة اوجه احدها
اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له وثانيها قوله ولم يرد على الحوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا منع
من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان يمنع الرسول من خلاصه من العقاب اولى وثالثها ان قوله لا يدخل الجنة
لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة الثالث عن ابي هريرة قال صلعم لا القين احدكم يوم القيمة على رقبته
شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله فاقول لا املك لك من الله شيا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله
شيا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال صلى الله عليه وسلم ثلث انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه خصمته
رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوف اجرته والاستدلال
به انه صلعم لما كان خصما لهولاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا
فيه بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة عن عيسى عليه السلام اما ان يقال انها كانت في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق المسلم صاحب
الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة او في حقها قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز تعذيبه بعد
التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لايقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان
هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى صلعم صح القول بها في
حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قايل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابرهيم صلعم فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك
غفور رحيم فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة
بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة
ومما يوكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان انه صلى الله عليه وسلم تلا قوله تعالى في سورة ابرهيم
ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك ثم رفع يديه وقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله يا جبريل
اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيك فاتاه جبريل فساله فاخبره رسول الله بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل
انا سنرضيك في امتك ولا نسوك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن
وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود

صوابه وبكى

من آية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم اذ انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل
يجوز ويحسن الى المفعول الا انا نقول حمل الآية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات لان كل
احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت ذلك
فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكباير لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين
لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن
عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ٥
ورابعها قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل
من كان مرتضى عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله
بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان المرتضى
عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان الفاسق مرتضى عند الله
واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا
لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلعم ضرورة انه
لا قايل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين ٥ الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة
الملائكة واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلعم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى
بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى
يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا عن المرتضى واذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون داخلا في النفي ٥ الوجه الثاني
ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو
حملناه على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا تدل الآية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب
الكبيرة وهذا اول المسئلة ٥ والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم
زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا
صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه
وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى واذا الا ان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى
حاصل عند كونه مرتضى بحسب اسلامه وجب دخوله تحت استثنائه وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه
من اهل الشفاعة ٥ واما السوال الثاني فجوابه ان حمل الآية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اولى
من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول يفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة
الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا يفيد الآية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما كان اكثر فايدة اولى ٥
وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال الكافر بخلافه بناء على مسئلة
دليل الخطاب ٥ وسادسها قوله تعالى لمحمد صلعم واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات دلت الآية على انه تعالى امر محمدا
بانه يستغفر لكل المومنين والمومنات وقد بينا في تفسير قوله الذين يومنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مومن واذا كان
كذلك ثبت ان محمدا صلعم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله قد غفر لهم والا لكان الله تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاءه
فيصير ذلك محض التخييب والايذاء وهو غير لايق بالله تعالى ولا بمحمد صلعم فدل على ان الله تعالى امر محمدا بالاستغفار لكل العصاة
وقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا ٥ وسابعها قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل بانهم اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها وبان يردوها ثم انا امرنا
بتحية محمد صلعم حيث قال يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلاة من الله رحمة ولا شك ان هذا تحية فلما طلبنا

صوابه الفاسق

صوابه بانه

الرحمة من الله لمحمد وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل محمد مثل ذلك وهو ان يطلب لكل المسلمين
الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه صلعم غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب ٥ وثامنها قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول
لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الآية ذكر التوبة فدل على ان الرسول متى استغفر لهم فان الله يغفر للعصاة والظالمين
وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكباير مقبولة في الدنيا فوجب ان تكون مقبولة في الآخرة لانه لا قايل بالفرق ٥
وتاسعها اجمعنا على وجود الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فاثرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول
باطل والا لكنا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم اذا طلبنا من الله ان يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واذا
بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب ٥ فان قيل انما لا يلزم علينا لو كنا شافعين لمحمد صلعم لوجهين ٥ الاول ان الشفيع
لا بد ان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له صلعم ولكن لما كنا ادون رتبة منه لم يصح ان نوصف بكوننا
شافعين له ٥ الثاني قال ابو الحسين سوال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان تفعل تلك المنافع لاجل سواله ولولاه لم
تفعل او كان لسواله تاثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سالها له او لم يسالها وكان غرض السايل التقرب بذلك الى المسوول
وان لم يستحق المسوول له بذلك السوال منفعة زايدة فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يجعل ابنه
ولاية فحثه بعض اوليايه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه او لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان لتحصل له
بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه يشفع لابن السلطان اليه وهذه حالتنا في حق الرسول صلعم فيما سالناه له من الله تعالى
لم يصح ان نكون شافعين ٥ والجواب عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذا
من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السوال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السوال الثاني
انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سالت الامة ذلك او لم تسال ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في
اكرامه بسبب سوال الامة ذلك على وجه لولا سوال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب ان يبقى تجويز كوننا
شافعين للرسول صلعم ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم ٥ وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش
ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويومنون به ويستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المومنين فوجب دخوله في جملة
من تستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص
ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك
النوع ٥ والحادي عشر الاخبار الدالة على وجوب الشفاعة لاهل الكباير ولنذكر منها ثلثة ٥ الاول قوله صلعم شفاعتي لاهل
الكباير من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثيرا من الآيات
يدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ٥ وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست
الا لاهل الكباير وهذا غير جايز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه باهل الكباير فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك
غير جايز لانه لا اقل من التسوية ٥ وثالثها ان هذه المسئلة ليست من المسايل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد
لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه الآية بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات ٥ احدها ان يكون المراد منه الاستفهام
بمعنى الانكار بمعنى اشفاعتي لاهل الكباير من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي اي اهذا ربي ٥ وثانيها ان لفظ الكبيرة
غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال تعالى في صفة
الصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكباير لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي
الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي
ولكن قوله اهل الكباير صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فتفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل
من كان من اهل الكباير سواء كان اهلا للطاعات الكبيرة او للمعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكباير وان كان للعموم الا ان
لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكباير فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه

يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ○ وثانيها هب انه يجب حمل اهل الكباير على اهل المعاصي الكثيرة لكن اهل المعاصي الكثيرة
اعم من اهل المعاصي الكثيرة بعد التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكثيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله
عليهم بما احبط من ثواب طاعاته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روي عنه صلعم انه قال الشفاعة
لاهل الكباير من امتي ذكر مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروي الحسن عنه صلعم انه قال انما ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من
امتي ○ واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان
سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التاويلات ○ الثاني روي ابو هريرة قال قال رسول الله صلعم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل
كل نبي دعوته واني اختبات دعوتي شفاعة لامتي الى يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيا رواه مسلم
في الصحيح ○ والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته ينال كل من مات من امته لا يشرك بالله شيا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب
ان يناوله الشفاعة ○ الثالث عن ابي هريرة قال اتي رسول الله صلعم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم
قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون لم ذلك يجمع الله تعالى الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر
وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم
الا تذهبون الى من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم آدم فياتون آدم فيقولون يا آدم انت ابو البشر خلقك الله
بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملايكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي
قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه
فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا
الى غيري اذهبوا الى ابرهيم فياتون فيقولون انت ابرهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول
لهم ابرهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
اذهبوا الى موسى فياتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى
ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر
بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فياتون عيسى فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح
منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله
ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبياء
وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيوذن لي فاذا
رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد
علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني
ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع
فاذا رايت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد
ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القران اي وجب عليه
الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه احدها ان هذه
الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلعم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير
لا يكون شي منها حجة ○ وثانيها انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات
وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها ○ وثالثها انها مشتملة على التشبيه وذلك باطل وذلك ايضا مما يطرق التهمة
اليها ○ ورابعها وردت على خلاف ظاهر القران وذلك ايضا يطرق التهمة اليها ○ وخامسها انها خبر عن واقعة
عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة

اليها ○ وسادسها ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسايل القطعية غير جايز ○ اجاب اصحابنا عن هذه
المطاعن ان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب
من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله اعلم ○ والجواب عن جميع ادلة المعتزلة
بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة يفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات
الشفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلايلنا مقدمة على دلايلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه
التي ذكروها بجواب على حدة ○ اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا كانت الدلايل الدالة على وجود
الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها ○ اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه
ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية
ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج
فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب
وهم الكفار فاما ان يحكم على كل احد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا ○ اما الوجه الثالث وهو قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع
فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول ○ واما الوجه الرابع وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب
عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكون مدلوله
سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب ○ واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد
في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على اختصاص هذا الحكم في حق المومنين ○ واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه ○ اما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلعم فالجواب
عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في حصول امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزايدة على قدر الاستحقاق
ودفع المضار المستحقة على العاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السوال ○ واما
الوجه الثامن وهو التمسك بقوله ان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد ○ واما الوجه التاسع
وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله في الشفاعة لاصحاب الكباير فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلايل
الدالة على حصول هذه الشفاعة ○ واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملايكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص
آخر هذه الآية لا يقدح في عموم اولها ○ واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلعم لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن
القيمة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكباير ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه
انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع
في ذلك المكان وفي ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك ○ قالت الفلاسفة في
تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الوجود بحيث لا يحصل نائله الا لعدم كون القابل مستعدا ومن
الجايز ان لا يكون الشي مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شي يقبله
عن واجب الوجود فيكون ذلك الشي كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشي الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضي الا المقابل
وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد قبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طست مملو
من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في
وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وارواح الانبياء كالوسايط بين واجب الوجود وبين ارواح
عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى ارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم ○ قوله تعالى واذ نجيناكم
من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ○ اعلم انه تعالى لما قدم ذكر
نعمه على بني اسرايل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا

نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي مع المذكور في هذه الآية هو الانعام الاول ٥ اما قوله واذ نجيناكم ففيه بحثان
ايضاً انجيناكم ونجيناكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وان يبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجي وانجي
ونجا بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه متخلص منه ٥
قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاوه الفا وخص استعماله باهل الخطر والشأن كالملوك
واشباههم ولا يقال آل الاسكاف والحجام ٥ قال علي بن عيسى الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال
آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال اهلهم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة ٥
حكي عن عبيدة انه سمع فصيحاً يقول اهل مكة آل الله ٥ اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهو علم لملك الروم وكسرى
لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك ٥ واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكي ابن جريج
عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان ٥ وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن يعني من الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى
قلباً منه ٥ وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني قال وهب ان فرعون يوسف
صلعم هو فرعون موسى صلعم وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى اكثر من اربعمائة سنة ٥ وقال
محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف فان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد ٥ اما آل فرعون فلا شك ان المراد منه
هاهنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجياً لهم منهم بما تفضل به من الاحوال التي توجب
بقاءهم وهلاك فرعون وقومه ٥ اما قوله يسومونكم فهو من سامه خسفاً اذا اولاه ظلماً ٥ قال عمرو بن كلثوم

إذا ما الملك سام الناس خسفاً ... أبينا أن نقر الخسف فينا

واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى السيء يقال اعوذ بالله
من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبيحهما ومعنى سوء العذاب في العذاب كله سيء اشده واصعبه كانه قبحه بالاضافة الى سايره ٥ واختلف
المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولاً وخدماً له وجعلهم في اعماله اصنافاً فصنف كانوا يبنون له
وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان بأمران توضع عليه جزية يؤديها
وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم
قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون
الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك
يكون من اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى
اتبع ذلك بنعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وذلك مضرة
من وجوه ٥ احدها ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير
لهن البتة في ذلك وذلك يفضي آخر الامر الى هلاك الرجال والنساء ٥ وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء
في امر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما تقع اليه من ذل العيش
بالانفراد فصارت هذه الخطة عظيمة في المحن فالنجاة منها في العظم تكون بحسبها ٥ وثالثها ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل
وتحمل الكلف والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحال هذه اشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعاً به
مسروراً باحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ٥ ورابعها ان الابناء احب الى الوالدين من البنات
ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل
وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
وانما كانوا يأدون الاناث دون الذكران ٥ وخامسها ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات
الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان ٥ البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكر مع الواو والوجه
فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسراً بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو اما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب

مفسراً بساير التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئاً آخر سوى سوم العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل
الوجهين الا ان الفايدة التي يجوز ان يكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم ان يقال انه تعالى قال قبل هذه الآية
ولقد ارسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله لا جرم الاستعداد بنعم الله فوجب ان يكون المراد من
قوله ويذبحون ابناءكم نوعاً آخر ليكون التخليص منها نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الآية لم يذكر
الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان تذكير
جنس النعمة حاصلاً فظهر الفرق ٥ البحث الثالث قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء
اذ النساء هن البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع
لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه ٥ الاول حملاً للفظ الابناء على ظاهره ٥
الثاني انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم ٥ الثالث انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنايع الشاقة ٥ الرابع انه لو كان
كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلم في التابوت حال صغره معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان ٥
الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالاً فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم اما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء
جاز اطلاق اسم النساء عليهن ٥ الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون حيا المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل
ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن المعلوم ظاهراً لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد ٥ البحث الرابع في سبب قتل الابناء
وذكروا فيه وجوهاً ٥ احدها قول ابن عباس انه وقع الى فرعون في طمعه ما كان الله وعد ابراهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكاً
فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل ولا يجدون مولوداً ذكراً الا ذبحوه فلما رأوا ان كبارهم
يموتون والصغار يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاماً دون عام ٥ وثانيها
قول السدي ان فرعون رأى ناراً اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون
الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ٥ وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك
وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون
امراً مفصلاً والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزاً بل يكون امراً مجملاً والظاهر من حال العاقل انه لا يقدم على
مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافراً بالله فكان بان يكون كافراً بالرسل اولى واذا كان
كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم صلعم عنه قلنا لعل فرعون كان عارفاً بالله
وبصدق الانبياء الا انه كان كافراً كفر الجحود والعناد او يقال انه كان شاكاً متحيراً في دينه وكان يجوز صدق ابراهيم
صلعم فاقدم على ذلك الفعل احتياطاً ٥ البحث الخامس اعلم ان الفايدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه
الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله تعالى اياهم
عن هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك ان ذلك
من اعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى
هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعاً لعذرهم ٥ وثانيها انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان
خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلاً لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى
قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه ٥ وثالثها
انه تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة
اما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم فقال القفال اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر
والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء
والاكثر ان يقال في الخير ابلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الآخر ٥ قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم ... وابلاهما خير البلاء الذي يبلو ٥

اذا عرفت هذا فنقول البلاء هاهنا هو المحنة ٥

ان اشير بلفظة ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجا وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب
تعالى وان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم **قوله تعالى** واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون
وانتم تنظرون اعلم ان هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرى
فرّقنا بالتشديد بمعنى فصّلنا يقال فرق بين الشيئين وفرّق بين الاشياء لان المسالك كانت اثنى عشر على عدد الاسباط
فان قلت ما معنى بكم قلت فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق
بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا ابحاث البحث الاول روي انه تعالى لما اراد
غرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن احد منهم امر موسى صلعم بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك
لغرضين احدهما ان يخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان تبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبريل بالعشي فقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو
المراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي وكانوا ستماية الف نفس لانهم كانوا اثنى عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج
موسى صلعم ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلتئذ ديك فلما اصبحوا دعا فرعون
بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الي ستماية الف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف وماتيا
الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فاتبعوهم مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان
قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امرك
ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر سبح الفرس وهو عليه
ثم رجع وقال له يا موسى اين امرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل كذلك ثلث مرات فاوحى الله تعالى اليه ان
اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثنى عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان
وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى صلعم
عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطي البحر راى ابليس واقفا فنهاه
عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجا جبريل صلعم على حجر فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل
فرعون البحر صاح ميكايل بهم الحقوا آخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله تعالى الماء حتى نزل عليهم فذلك
قوله تعالى واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى صلعم شكرا لله تعالى
البحث الثالث اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا في حق قوم موسى صلعم فهي من وجوه
احدها انهم لما دفعوا الى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم باشد
العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله تعالى نجاهم بغرق فرعون فلا فرج اشد من ذلك وثانيها ان الله تعالى
خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله وثالثها انهم شاهدوا ان الله تعالى
اهلك اعداهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلا من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو
ورابعها ان اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما غرق آل فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك
نعمة عظيمة لانه كان خايفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا
من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية
وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وانتم تنظرون واما نعم الدين في حق قوم موسى عليه السلام
فمن وجوه احدها ان قوم موسى صلعم لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة
مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى صلعم تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم عنا النظر
الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعية لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار
داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا
اكمل مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا

صوابه حتّاب

موضع عبور بني اسرائيل البحر القلزم

صوابه الثاني

وذلك يوجب انقطاع القلب عن علايق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور واما النعم
الحاصلة لامة محمد صلعم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه جار مجرى الحجة لمحمد صلعم على اهل الكتاب لانه كان معلوما من
حال محمد صلعم انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة مما لا يعلم الا من الكتب
علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له صلعم على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى
لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة فصار
ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى صلعم مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين
الباهرة فقد خالفوا موسى صلعم في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما امة محمد صلعم فمع ان معجزتهم هي القرآن الذي
لا يعرف كونه معجزا الا بالدلايل الدقيقة انقادوا لمحمد صلعم وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد صلعم افضل
من امة موسى صلعم بقي على الآية سؤالان السؤال الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى
صلعم كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي
الجواب الكلي بان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكا ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في البينة الى
معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا
يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما العرب فحالهم خلاف ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم
على الآيات الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان
من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لساير القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان على سبيل
العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز تورط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة
كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وتصديق موسى عليه السلم والجواب حب الشي يعمي ويصم وحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام
تلك المهلكة واما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان
قوم موسى عليه السلم سالوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف ومايتي الف
نفس من فرعون ومعهم فنظروا اليه طافيا وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشوم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك
لتكون لمن خلفك آية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضا ليراك الناس فيكون عبرة لهم وثالثها ان المراد انهم
بالقرب منهم حيث يواجهونهم ويقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك ينظرون
اليك فما اغاثوك يقول ذلك اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم **قوله تعالى** واذ واعدنا موسى
اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام
الثالث واما قوله واذ وعدنا فقرا ابو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وطه وقرا الباقون
واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فاما بغير الالف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة لا بد من اثنين
واما بالالف فله وجوه احدها ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلم وقبول الوعد يشبه الوعد
لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد ان يكون الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد
الله وثالثها انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا ورابعها وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد المجي
للميقات الى الطور اما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيه
وكان عليه السلم كذلك وثانيها وزنه مفعل والميم فيه زايدة وهو من اوسيت الشجرة اذا اخذت ما عليها من الورق
فكانه سمي بذلك لصلعه وثالثها انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسو هو الشجر وانما سمي
به لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار
عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امراة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلم باسم المكان الذي
اصيب به وهو الماء والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون

صوابه البحر

بلغة العرب فلا يجوز ان يكون من اسمائهم ذلك واما ثانيا فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات
والاقرب هو الوجه الثالث وهو اسم معتاد بين الناس ○ واما نسبه صلعم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث
بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم عليهم الصلوة والسلام ○ اما قوله اربعين ليلة ففيه ابحاث ○ الاول ان موسى عليه السلام
قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز
موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة
وذلك قوله واذ وعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هرون ومكث على
الطور اربعين ليلة وانزل عليه التورية في الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه
صرير القلم ○ قال ابو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور ○ البحث الثاني انما قال اربعين ليلة
لان الشهور تعد من الليالي ○ البحث الثالث قوله واذ وعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولهم
اليوم اربعين يوما منذ خرج فلان اى تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله واسئل
القرية وايضا فليس المراد انقضاء اى اربعين كان بل اربعينا معينا وهو الثلثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان
موسى عليه السلام كان عالما بان المراد هو هذا الاربعون وايضا فقوله واذ وعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد
انه وعد قبل هذا الاربعين ان يجي الى الجبل بعد انقضاء هذا الاربعين حتى تنزل عليه التورية ويحتمل ان يكون المراد انه
امر بان يجي الى الجبل هذا الاربعين ووعد بانه تنزل عليه بعد ذلك التورية وهذا الاحتمال الثاني هو المتايد بالاخبار ○
البحث الرابع قوله ههنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف
وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلثين فكيف التوفيق بينهما ○ اجاب
الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان ثلثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ○ اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده ففيه ابحاث ○ الاول انما ذكر لفظة
ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التورية عليه بحضرة السبعين وظهر في ذلك توجه موسى عليه السلام وفضله
لبني اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب
ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول انى احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني
بالسوء والايذاء ○ البحث الثاني قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون ووعد موسى عليه السلم انزال التورية عليه قال
موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقى مع بني اسرائيل الثياب
والحلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلى لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا واحرقوها وكان السامري
في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلم حين يقدم على فرعون في دخول البحر فقبض
قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا والقى فيه ذلك التراب
فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل ان يقول
الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه ○ احدها ان كل عاقل
يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض
وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الها ○ وثانيها ان القوم كانوا
قد شاهدوا قبل ذلك المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الالجاء الى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلم فمع قوة هذه
الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون ذلك
الجسم المصوت الها ○ والجواب هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال السامري القى الى القوم ان موسى
عليه السلم انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري
للقوم وانا اتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج عنه صوت عجيب واطمعهم في ان يصيروا امثال

صرير قلم التوريه

صوابه النسبي

الظنة
فمع قوة هذه الدلالة
وبلوغها الى حد الضرورة
يستحيل ان صدور الخوار
من ذلك العجل المتخذ من الذهب
يقتضي شبهة في كون ذلك
الجسم المصوت الها

موسى عليه السلم في الاتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا
في تلك الشبهة ○ البحث الثالث ان هذه القصة فيها فوايد ○ احدها انها تدل على ان امة محمد صلعم خير الامم لان اوليك اليهود مع
انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة واغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا واما امة محمد صلعم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة
كون القران معجزا الى الدلايل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اوليك واكمل
عقلا واذكى خاطرا منهم ○ وثانيها انه صلعم ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه صلعم استفادها من الوحى ○ وثالثها
فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلايل فان اوليك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ○
ورابعها فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكانه تعالى امره بالصبر
على ذلك كما صبر موسى صلعم في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله من فرعون واراهم المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى
الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى صبر على ذلك فلان يصبر محمد صلى الله عليه وسلم على اذية قومه كان ذلك
اولى ○ وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال ان هولاء انما يفتخرون باسلافهم
ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هولاء الاخلاف ○ اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث ○
الاول في تفسير الظلم وفيه وجهان ○ الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها
ولم تظلم منه شيا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات
الدين والدنيا ○ الثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق
عن الغير في علمه او ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يوديه الى العقاب والنار قيل
انه ظالم لنفسه وان كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم
لغير الله شركا ومؤديا الى النار سمى ظلما ○ البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وانتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله تعالى
من وجوه ○ احدها انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها ○ وثانيها انها لو كانت بارادة الله تعالى
لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد ○ وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه
جاريا مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلا ○ والجواب هذا تمسك بفصل المدح والذم وهو معارض بمسئلة الداعي والعلم
وقد تقدم ذلك مرارا ○ البحث الثالث في الاية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك
الا انهم ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الاشقياء ○ اما قوله
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا
ضعيف من وجهين ○ الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب
لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد الله تعالى نعمه عليهم ○ الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما
اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك
الترك عفوا فكذا ههنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا
انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط
من جوز عقابه عقلا وشرعا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن
فساق امة محمد صلعم مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى ○ اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في
تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجي ان شا الله تعالى
ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفا عنهم ولم يواخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر
○ الجواب لو اراد تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول
باطل اذ لو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله
بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان اراد

صوابه الثالث

عقابهم

حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الدواعي محال فثبتان الاشكال واراد عليهم
ايضا والله اعلم **قوله تعالى** واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ٥ اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من
الفرقان يحتمل ان يكون التورية وان يكون شيئا داخلا في التورية وان يكون شيئا خارجا عن التورية فهذه اقسام ثلثة امويل عليها
وتقرير الاحتمال الاول ان التورية لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رايت الغيث
والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا ٥ واما تقرير
الاحتمال الثاني فهو ان يكون المراد من الفرقان ما في التورية من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان
بعض ما في التورية وهو بيان اصول الدين وفروعه ٥ واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان
ما اوتي موسى عليه السلم من اليد والعصا وساير الايات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل ٥ وثانيها ان يكون المراد
من الفرقان النصر والفرج الذي اتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان
والمراد النصر الذي اتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه
هو المقهور واذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح والفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب ٥ وثالثها قال قطرب الفرقان
هو انفراق البحر لموسى عليه السلم فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم
تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر انه كان
ذلك لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الاية بين ذلك على سبيل التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلايل فلعل
المراد انا اتينا موسى فرق البحر ليستدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وايضا فالهدى قد يراد به
الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة ٥ واعلم
ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو القران وانه انزل على موسى عليه السلم وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل
وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقران وقال اخرون المعنى واذ اتينا موسى الكتاب يعني التوريه واتينا محمدا الفرقان
لكي تهتدوا به يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة
البتة اليه ٥ اما قوله لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون
على ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى لم يخلق
الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفايدة في ان ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء
اذا كان بخلقه فلا تاثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتدا ولا كتاب لحصل ولو انزل بدلا من الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتدا
فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزلت الكتاب لكي تهتدوا ٥ واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب
والله اعلم **قوله تعالى** واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم
عند باريكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم ٥ اعلم ان هذا هو الانعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه الاية وما بعدها
منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه ٥ احدها ان الله تعالى
نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عدد
عليهم النعم الدنيوية فبان يعدد عليهم هذه النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا
بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الاية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها ٥
وثانيها ان الله تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق اوليك الباقين وفي حق الذين كانوا
موجودين في زمان محمد صلعم لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن ابايهم لما وجد اوليك الابنا فحسن ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين
في زمن محمد صلعم ٥ وثالثها انه تعالى لما بين ان توبة اوليك ما تمت الا بالقتل مع ان محمدا صلى الله عليه وسلم امر بان يقول لهم لا حاجة
بكم الان في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وامنتم قبل الله تعالى ايمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها
على الانعام العظيم لقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ٥ ورابعها ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد صلعم في التوبة فان امة

موسى عليه السلم لما رغبوا في تلك التوبة مع غاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى
ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم ٥ اما قوله تعالى واذ قال موسى لقومه فمعناه واذكروا اذ قال موسى
لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم وللمفسرين في الظلم قولان احدهما انكم
نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلم ٥ والثاني ان الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع
مضرة عاجلا ولا اجلا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا انفسهم لان ما يودي الى الضرر والعقاب فمن اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم
عظيم لكن هذا الظلم من حقه ان يقيل ليلا يوهم اطلاقه انه ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم انفسكم ٥ اما
قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم
العجل الها لكن لما دلت مقدمة الاية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف ٥ اما قوله فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم ففيه سولات
٥ السوال الاول قوله فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله صلعم لا يقبل الله صلاة
احدكم حتى يضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على القبيح الذي
مضى والعزم على ان لا ياتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به ٥ والجواب
ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى
اوحى الى موسى عليه السلم ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك
الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا هاهنا
السوال الثاني ما معنى قوله فتوبوا الى باريكم والتوبة لا تكون الا للباري ٥ والجواب المراد منه النهي عن الريا في التوبة
كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضمايركم وانما تبتم الى الناس وذلك
مما لا فايدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله ٥ السوال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر الباري
الجواب الباري هو الذي خلق الخلق بريا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال
المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة
السوال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا ٥ والجواب الاولى للتسبيب لان ترك الظلم سبب
التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اي فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم ٥ السوال
الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم هو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه او المراد غير ذلك ٥ الجواب
اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز ان يكون المراد امر كل واحد من التايبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي
عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين ٥ الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم
بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك ٥ الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل
هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يودي الى ان يموت قريبا او بعيدا انما يسمى قتلا
على طريق المجاز اذا عرفنا حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها
مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف
ما يفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله تعالى فيحسن ان يفعله اذا كان صلاحا لمكلف اخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم
بخلاف ان يامر الله تعالى بان يجرح نفسه او يقطع عضوا من اعضايه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع
ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة ٥ ولقايل ان يقول لا نسلم ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة
عن الفعل المودي الى الزهوق اما في الحال او بعده والدليل عليه انه لو حلف ان لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد ذلك
الجراحة حيا لحظة ثم مات فانه يحنث في يمينه وبتسميته كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت بما قلنا ان اسم القتل
اسم للفعل المودي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعده ذلك وانت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب
الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز ان يرد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل الزهق في الحال

صوابه ويعوض ذلك المكلف بالعوض

صوابه تلك

لم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استعقبا اليه قلنا اولا لا نسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه
انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن
لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى امره بذلك لينتفع بذلك
الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا
بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح في ذلك الزمان الى
ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى
وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من اولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله
اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع آخر ولا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وحقيقته
ان المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات
بانفسهم خيرا اي بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون
برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين بقتل اولئك التائبين وكون المراد
من قوله اقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت
في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا ان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات
فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا
فما تحركوا حتى قتلوا ثلثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحق الثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق
ليصبرن على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة واتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال
التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم
او اتقاهم بيد او رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم الى المسا وقام موسى وهرون يدعوان الله البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى
اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم
من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون
ان الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنهم المضي لامر الله فارسل الله سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى
دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من ايديهم
السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل
شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل
يصح ما روي ان منهم من لم يقتل من قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله
كان عاما مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه التخصيص اما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فتنبيه
على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول اولى بالتحمل لانه متناه
وضرر الآخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتأخير واما الخلاص من العقاب والفوز
بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم اما قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يقدر في قول موسى عليه السلام
كانه قال لهم فان فعلتم فقد تاب عليكم والآخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم
به موسى فتاب عليكم بارئكم واما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليه انه هو التواب
الرحيم **قوله تعالى** واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد
موتكم لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام السادس ثم اجتبيكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب
وثانيها ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه ان يفعل بهم ما فعل باوليك وثالثها تنبيههم
في جحودهم معجزات النبي صلعم لجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلم مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيها على انه تعالى انا لا

[margin: صوابه يدعوان الله ويقولان]

يظهروا على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها العلم بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم ٥
ورابعها فيه تسلية للنبي صلعم مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ٥ وخامسها فيه ازالة شبهة
من يقول ان نبوة محمد صلعم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا اخباره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم
مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلم كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد صلعم
وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته ٥ وسادسها لما اخبر محمد صلعم عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب
ان يكون ذلك عن الوحي ٥ البحث الثاني للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف الله عبدة العجل بالقتل ٥ قال
محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه ورأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق
العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل
موسى عليه السلم ذلك فاجابه الله اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله بذلك ودنا من موسى ذلك
الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وادعوا وكان موسى عليه السلم متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد
من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه
فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو
ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون
في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم ٥
القول الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى
ان ياتيه موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى يبكي يقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل
ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن
اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الآخر
كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لن تسأل الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله دعوته ٥
واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين
عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي
مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر
لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما تنصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي
اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال جمع الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان
ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير
اذا كان ظاهر الوضاءة واما قالوا جهرة تؤكدا لئلا يتوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم ٥ اما قوله فاخذتكم
الصاعقة ففيه ابحاث ٥ البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله تعالى ممتنعة قال القاضي عبد الجبار
انها لو كانت جايزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين
في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في آيات ٥ احدها هذه الآية فان الرؤية لو كانت
جايزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تاخذهم الصاعقة
وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت الرؤية جايزة لجرى سؤالهم لها مجرى سؤال معجزة زايدة فان قلت اليس
انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا فكان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه

[margin: اظهر ... في هذه الواقعة]

[margin: صوابه بحثان]

تكرير سؤال الرؤية ٥ ثالثها ان الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا فترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية ٥
ورابعها قوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
فالرؤية لو كانت جائزة وهي عندكم من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا
لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت ٥ واعلم ان هذه الوجوه مشتركة
في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا او منكرا وذلك ممنوع فان قوله ان طلب سائر المنافع من السقل
نحو طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان طالب ذلك الطعام ليس
بعاتي وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عاتي والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى
ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو
على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين ان الظاهر
يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباب قلنا انك ما اقمت دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان
المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا وظهر بما قلنا
سقوط كلام المعتزلة ٥ فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال الرؤية ٥ الجواب يحتمل في ذلك وجوه ٥ احدها ان رؤية
الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا ٥ وثانيها ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يراه
فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري وهو ينافي التكليف ٥ وثالثها
انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ٥ ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى
ان في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا بما علم ان في انزال الكتاب
من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم ٥ البحث الثاني للمفسرين في
الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه ٥ احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم
ناظرين الى الصاعقة ٥ وثانيها انه تعالى قال في حق موسى وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال
فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي ٥ وثالثها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت ٥ ورابعها
ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون
منبها على عظم العقوبة ٥ القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم
الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلثة اوجه ٥ احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم ٥ وثانيها صيحة
جاءت من السماء ٥ وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة ٥ اما قوله تعالى ثم بعثناكم
من بعد موتكم فاعلم انه لما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم دل ان البعث قد يكون لا بعد الموت لقوله تعالى فضربنا على آذانهم
في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام
قلت لا لوجهين ٥ الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام ٥ الثاني انه لو تناوله لوجب تخصيصه
بقوله تعالى فخر موسى فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات
وهو خطأ لما بيناه ٥ اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا
من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم ٥ اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات
لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا ٥ فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة
اذا بعثهم بعد الموت ٥ قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم
القيامة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم
يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم الله بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان تكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم

الاحيا

الاحياء بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا
الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت
الآخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه
فقد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة والله اعلم **قوله تعالى** وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات
ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله هذه الآية
بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد
موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض
تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير
بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم
السلوى وهو السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني ظلموا بان كفروا هذه النعمة او بان
اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سالوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه ٥
قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم
وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان
هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزل عليهم من المن
والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه الله بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من
العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الآية على نوعين ٥ النوع الاول امرهم بدخول القرية هل هو امر تكليف او امر اباحة قلنا انه امر
تكليف والدليل عليه وجهان الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة ٥ الثاني قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا
على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال ٥ احدها
وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة
التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الآيتين واحد ٥ وثانيها انها نفس مصر ٥ وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها
اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين
ظلموا تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام مات
في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد بهذه القرية بيت المقدس ٥ واجاب الاولون بانه ليس في هذه الآية
انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال ٥ واما قوله فكلوا
منها رغدا فقد تقدم تفسيره في قصة آدم صلعم وهو امر اباحة ٥ اما قوله وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان ٥ الاول اختلفوا
في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى
الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها ٥ والثاني اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رحمه الله
اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا
السجود على ظاهره لامتنع ذلك ٥ ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين ٥ الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس
ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين
الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر ٥ الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب
حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا مستكينا ٥ اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه
وجوه ٥ احدها وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل

على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد
منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب
الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه ولذلك فان من عرف بمذهب خطا ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الدين
عرفوه بالخطا عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب
الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله حطة فالحاصل انه امر القوم
بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار
باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق ۝ وثانيها قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا نعرف معناه
في العربية ۝ وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدا محذوف اي مسالتنا حطة او امرك
حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على تقدير
اصبر صبرا وقرا ابن ابي عبلة بالنصب ۝ ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيفه
القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران
خطاياهم كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به
وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل
كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجوه ۝ احدها ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا
يتكلمون بالعربية ۝ وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة
اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما
اللسان فذكر لفظ يدل على الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها ۝ اما قوله نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد
تقدم وههنا بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على
ما يقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان ۝ الثاني ههنا قراآت
احدها قرا ابو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء وثانيها قرا نافع بالياء وفتحها وثالثها قرا الباقون من اهل المدينة وجبلة
عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرا الحسن وقتادة وابن حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال
رحمه الله والمعنى في هذه القراآت كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل
اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت بلغت بنا الا
لعب خطه حطه اي شي حطمن اما قوله الذين ظلموا فانما وصفهم الله تعالى بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين
او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم ۝ اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان ۝ الاول
ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذان بان انزال الرجز عليهم لظلمهم ۝ الثاني ان الرجز هو العذاب
والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج
ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى ويذهب عنكم رجس الشيطان فمعناه لطخه
وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شي كانت لا دلالة في الاية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاة
اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشي خمسة وعشرون
الفا ولم يبق منهم احد ۝ اما قوله بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت
من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله تعالى الى معصيته ۝ قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم
المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التاكيد والحق انه غير مكرر لوجهين ۝ الاول ان الظلم
قد يكون من الصغاير وقد يكون من الكباير ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى
قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لابد وان يكون من الكباير

صوابه أوامرنا

صوابه بوجهين

صوابه وايذانا

صوابه منهم

فلما وصفهم الله بالظلم اولا فوصفهم بالفسق لابد وان يكون من الكباير لا من الصغاير ۝ الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم
الظالم بسبب ذلك التبديل ونزول الرجز عليهم من السماء لا بسبب ذلك التبديل بل بالفسق الذي كانوا فعلوه قبل
ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار ۝ النوع الثاني من الكلام في هذه الاية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الاية في
سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء
بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير
جائز تغييره ولا تبديله الى غيره وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز
القراءة بالفارسية ۝ اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه
معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فلا ليس كذلك ۝ والجواب ان ظاهر قوله
فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم
يتفقا ۝ وههنا سؤالات ۝ السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم ۝
الجواب ان الله تعالى صرح في اول القران بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمه نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى
في قوله واذ قيل لهم ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة ۝ السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي
الاعراف اسكنوا ۝ الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون
في السورة المتاخرة ۝ السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو ۝ الجواب ههنا هو الذي
ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا ۝ السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم
وفي الاعراف خطيئاتكم ۝ الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك
القول الى نفسه تعالى بقوله واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب
الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع
القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم فاعله لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة ۝
السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب عن الخطايا والخطيئات لانه لما اسند
الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام
الاعظم فيه ۝ السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر ۝ الجواب الواو للجمع
المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر ما كانوا مذنبين
فالمذنب لابد وان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال
بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي
لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك
العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين
الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى ۝ السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين
في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو ۝ الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة
الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة
قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل
واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع
الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة ۝ السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم

وفي الأعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الأعراف ۞ الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الأعراف أن أول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ من لأنه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر أن منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف إنعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لأوله فذكر في أول القصة أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الأعراف وأما في سورة البقرة فإنه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق ۞ السؤال التاسع لم قال في البقرة فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا وقال في الأعراف فأرسلنا عليهم ۞ الجواب الإنزال يفيد حدوثه في أول الأمر والإرسال يفيد تسلطه عليهم واستيصالهم بالكلية وذلك إنما يحدث بالآخرة ۞ السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الأعراف بما كانوا يظلمون ۞ الجواب أنه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الأعراف لأجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم ۞ **قوله تعالى** وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرأ أبو جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء ۞ واعلم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المعدودة على بني إسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين ۞ أما في الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا إنزال المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الإنعام بالماء في التيه أعظم من الإنعام بالماء المعتاد لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد استدت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فإذا رزقه الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق وانبثق منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم ۞ وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلم وههنا مسائل **المسألة الأولى** جمهور المفسرين على أن هذا الاستسقا كان في التيه لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الماء من ذلك الحجر أنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام سيرهم إلى التيه وقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقا طلب السقيا من المطر على عادة الناس إذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الإجابة بالسقيا وإنزال الغيث والحق أنه ليس في الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذاك وإن كان الأقرب أن ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان أحدهما أن المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء إلا في النادر الثاني ما روي أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لأنه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك إنما يليق بأيامهم في التيه **المسألة الثانية** اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى وله شعبتان تتقدان في الظلمة والذي دل عليه القرآن أن مقدارها كان مقدارا يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك إلا وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه ۞ واعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها **المسألة الثالثة** اللام في الحجر إما للعهد والإشارة إلى حجر معلوم فروي أنه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلثة أعين لكل سبط عين تسيل في جدول إلى ذلك السبط وكانوا ستمائة ألف وسعة العسكر اثني عشر ميلا وقيل أهبطه آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا ۞ وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فإن فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته ۞ وإما للجنس أي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب حجرا بعينه قال وهذا أظهر في الحجة وأبين في القدرة وروي أنهم قالوا كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيث ما نزلوا ألقاه وقيل

كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا إن فقد موسى عصاه متنا عطشا فأوحى الله إليه لا تقرع الحجر وكلمه يطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الإنسان والمختار عندنا تفويض علمه إلى الله **المسألة الرابعة** الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف أي فضرب فانفجرت أو فإن ضربت فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات ۞ السؤال الأول هل يجوز أن يأمره تعالى أن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ۞ الجواب لا يمتنع في القدرة أن يأمره تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل إنه أبلغ في الإعجاز لكان أقرب لكن الصحيح أنه ضرب فانفجر لأنه تعالى لو أمر رسوله بشيء ثم إن الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولأنه إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصا لغوا لأنه لا معنى له ولأن المروي في الأخبار أن تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من أن المراد ضرب فانفلق ۞ السؤال الثاني أنه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الأعراف فانبجست وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا ۞ والجواب من ثلثة أوجه أحدها الفجر الشق في الأصل والانفجار والانشقاق ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان ۞ وثانيها لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه ۞ وثالثها لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر أي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا ۞ السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ۞ الجواب هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فإن سلم فقد زال السؤال لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف يشاء كما خلق البحار وغيرها وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله في القرآن من إحيا الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وأيضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا إن وضع في الكوز الفضي جمد يجتمع على أطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا إن تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك ۞ أما المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما إن شا الله في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات ۞ أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا بأن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا ۞ السؤال الرابع أتقولون إن ذلك الماء كان مستكنا في الحجر فظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء ۞ الجواب أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم إلا على سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الأخيران فكل واحد منهما محتمل فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله اليبوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وإن كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها ۞ واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلعم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاه ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا ۞ السؤال الخامس معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليهما الصلوة والسلم ۞ الجواب كل واحد منهما معجز قاهر باهر لكن الذي لمحمد صلعم أقوى لأن نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من الأصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى ۞ السؤال السادس ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا ۞ الجواب أنه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فإنه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك إلى الفتن العظيم فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين ۞ السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز ۞ الجواب من وجوه ۞ أحدها أن نفس ظهور الماء معجزة وثانيها خروج الماء بقدر حاجتهم ۞ ورابعها خروج الماء عند القرب

بالعصا. وخامسها انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدرة تامة
نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك إلا للحق سبحانه وتعالى.
أما قوله قد علم كل أناس مشربهم فنقول إنما علموا ذلك لأنه أمر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين لئلا يختلفوا
عند الحاجة إلى الماء. وأما إضافة المشرب إليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق
الذي عليه صار ذلك كالملك لهم فجازت إضافته إليهم. أما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف
والمعنى فقلنا لهم أو قال موسى لهم كلوا واشربوا وإنما قال كلوا لوجهين أحدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكأنه
قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء. والثاني أن الأغذية لا تكون إلا بالماء
فلما أعطاهم الماء فكأنه تعالى أعطاهم المأكول والمشروب. واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال قالوا لأن أقل
درجاته قوله كلوا واشربوا الإباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما
وإنه غير جائز. أما قوله ولا تعثوا في الأرض مفسدين فالعثي أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم
لأنهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد
الحاجة إليه فكأنه تعالى قال إن وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع. قوله تعالى وإذ قلتم يا موسى
لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو
أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا
يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم
أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم
أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندنا أنه ليس الأمر كذلك والدليل عليه أن قوله كلوا
واشربوا من قبل هذه الآية عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة وإذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام
واحد فادع لنا ربك معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول فلما
كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم
أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض. الأول أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه
فاشتهوا غيره. الثاني لعلهم في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيما اعتاده
في أصل التربية وإن كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفا. الثالث لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا
هذه الأطعمة التي لا توجد إلا في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لا إلى نفس تلك الأطعمة. الرابع أن المواظبة على الطعام
الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة ولكثرة
الالتذاذ فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين
عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ومما يؤكد ذلك أن قوله اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم كالإجابة لما
طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء لا يقال إنهم لما أبوا شيئا
اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لأنا نقول هذا خلاف الظاهر.
واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه. الأول أن قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم كرهوا
إنزال المن والسلوى وتلك الكراهية معصية. الثاني أن قول موسى عليه السلام أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي
هو خير استفهام على سبيل الإنكار وذلك يدل على كونه معصية. الثالث أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه
أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه. والجواب عن الأول أنه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة
على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولأن قولهم لن نصبر إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن للنفي في المستقبل
فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع. وعن الثاني أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الدنيا وقد يكون

لما فيه من تفويت الأنفع في الآخرة. وعن الثالث لوجوه من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع
به حاضرا متيقنا ومن حيث إنه يحصل عفوا بلا كد وكما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال ذلك في الغائب المشكوك
فيه إنه أولى من حيث إنه يتيقن ومن حيث إنه لا يتوصل إليه إلا بالكد فلا يمتنع أن يكون مراده بقوله أتستبدلون الذي هو أدنى
بالذي هو خير هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا وإذا كان كذلك
فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك
بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى أنهم إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب
والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك. المسألة الثانية قوله لن نصبر على طعام واحد ليس المراد أنه واحد
في النوع بل أنه واحد في النهج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدته طعام واحد إذا كان لا يتغير عن نهجه. المسألة الثالثة
القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الأعمش وطلحة بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة
عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس أنه الحنطة
وعنه أيضا أن الفوم هو الخبز وهو المروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا أي اخبزوا لنا
وقيل هو الثوم وهو مروي أيضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه الأول أنه في حرف عبد الله بن
مسعود وثومها. الثاني أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير
لأن الحنطة أشرف الأطعمة. والثالث أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة. المسألة الرابعة القراءة المعروفة
أتستبدلون وفي حرف أبي بن كعب أتبدلون أدنى بإسكان الباء وعن زهير العدوي أدنأ بالهمز من الدناءة واختلفوا
في المراد بالأدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا
والأول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز أن يجيبهم إليه لكنه قد أجابهم
إليه بقوله اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع
الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام الذي يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين
بل المراد ما بينا أن هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما تطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن
هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الأول أولى فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا
الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن
راجح على الغائب المشكوك. المسألة الخامسة القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة
مصرا بالتنوين وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا ولوطا وفيهما
العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الأعمش اهبطوا مصر بغير تنوين
كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وأبي بن كعب ترك التنوين وقال
الحسن الألف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب أن يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي
كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العالية والربيع. أما الذين قرؤوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم
من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الأمر بدخول
بلد كأنه قيل لهم ادخلوا بلدا أي بلد كان لتجدوا فيه هذه الأشياء. وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد
من مصر هو البلد الذي كانوا فيه أولا أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع
فرعون واحتجوا بقوله تعالى ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية
من ثلاثة أوجه. الأول أن قوله ادخلوا الأرض المقدسة إيجاب لدخول تلك الأرض وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى.
والثاني أن قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه. والثالث أن قوله ولا ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت
المقدس. الرابع أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض

صوابه
عن بيت المقدس إن شاء الله تعالى

فإذا انقدح هذا الإبهام يبين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العقدين يوجبان يلزمهم دخولها وإذا
كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها ۵ فإن قيل هذه الوجوه ضعيفة أما الأول فلأن قوله ادخلوا الأرض المقدسة
أمر والأمر للندب فلعلهم ندبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر ۵ وأما الثاني وهو قوله كتب الله
لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية ۵ وأما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا إلى مصر
بل فيه وجهان آخران أن المراد لا تعصوا فيما أمرتكم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان
أن ينكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى ۵ الثاني تخصيص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الأمر
للوجوب وتم دليلنا بناء على هذا الأصل وأيضا فهب أنه للندب ولكن الإذن في تركه يكون إذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالأنبياء
قوله نسلم أن المراد من قوله ولا ترتدوا ألا ترجعوا قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم يبادر إلى
الفهم أن النهي يرجع إلى ما يتعلق به ذلك الأمر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر ۵ أما أبو مسلم
الأصفهاني فإنه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين ۵ الأول إنا إن قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما
لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين
كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فإنهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية
أولى ۵ وأما إن قرأناه بالتنوين فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول إنه إنما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط
فيكون التقرير أيضا ما تقدم من تعيينه ۵ وأما إن جعلناه اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما إذا قال اعتق رقبة فإنه
يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا ۵ الوجه الثاني أن الله تعالى ورث بني إسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثة لهم امتنع
أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها موروثة قوله تعالى فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك وأورثناها
بني إسرائيل ولما ثبت أنها موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الإرث يفيد الملك والملك مطلق التصرف
فإن قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وإن كان ممنوعا من دخولها لوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد
فإن داره وإن كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم إنه
تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله ادخلوا الأرض المقدسة قلنا الأصل أن هذا
الملك مطلق التصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل ۵ أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا
أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين وقوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكن
تخصيص العموم في هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل ۵ وأما الوجه الثاني فالجواب أنا لا ننازع في أن الملك مطلق
التصرف لكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة ۵ أما قوله تعالى وضربت
عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة
لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستخفاف لقوله تعالى في
محارب ويغتنم ذلك لهم خزي في الدنيا فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر ۵ أما قوله والمسكنة فالمراد بها الفقر والفاقة
وتشديد المحنة بهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه صلى الله عليه وسلم أخبر عن ضرب
الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا إخبارا عن الغيب فيكون معجزا ۵ أما قوله وباءوا ففيه وجوه ۵
أحدها البوء الرجوع فباءوا أي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء إلا بشر ۵ وثانيها البوء التسوية فقوله باءوا أي استوى
عليهم غضب الله قاله الزجاج وثالثها باءوا أي استحقوا ومنه قوله إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك أي تستحق الإثمين جميعا ۵
وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام ۵ أما قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب
الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم ۵ قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل منهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة
والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس ۵ وجوابه المعارضة بالعلم والداعي وأما

الكفر وقتل فقد تقدم القول فيهما ۵ أما قوله ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى أنهم يستحقون ما تقدم لأجل هذه
الأفعال أيضا وفيه سؤالات ۵ السؤال الأول قوله يكفرون دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى الجواب
المذكور ههنا هو الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الأنبياء ۵ السؤال الثاني لم قال
بغير الحق وقتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه ۵ الجواب من وجهين الأول أن الإتيان بالباطل قد يكون حقا لأن الآتي به اعتقده
حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك أن الثاني أقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق أي أنهم
قتلوهم من غير أن كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه ۵ وثانيها أن هذا
التكرير لأجل التأكيد كقوله ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به ويستحيل أن يكون لمدعي الإله الثاني برهان ۵
وثالثها أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله تعالى يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله
قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق ۵ وأما قوله ذلك بما عصوا فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن
يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا بما عصيتني وخالفت أمري هذا
بما تجرأت علي واغتررت بحلمي هذا بكذا هذا بكذا فيعدد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتا ۵ أما قوله وكانوا يعتدون
فالمراد منه الظلم أي تجاوز الحق إلى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه في
حق الله وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم
ثم ربعه بما يكون منهم من المعاصي المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب ۵ فإن قيل
قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالألف واللام معرفة وقال في آل عمران إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي
يوجب القتل قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس
بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا ۵ وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك
حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة **قوله تعالى** إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۵ اعلم أن القراءة المشهورة
هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال وإسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمز فيهما حيث كانا
وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري بجعل الهمزة
فيهما وعن أبي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فأما ترك الهمز فيحتمل وجهين ۵ أحدهما أن يكون من صبا يصبو إذا
مال إلى شيء فأحبه ۵ والآخر قلب الهمزة فيقول الصابين والصابون والاختيار الهمز لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير
أقرب لأن أهل العلم قالوا هو الخارج من دين إلى دين ۵ واعلم أن عادة الله تعالى إذا ذكر وعدا أو وعيدا عقبه بما يضاده
ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الأجر العظيم
والثواب الكريم دالا على أنه سبحانه يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته كما قال ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي
الذين أحسنوا بالحسنى فقال إن الذين آمنوا ۵ واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر
الآية من آمن بالله واليوم الآخر فإن ذلك يقتضي أن يكون هو المراد من الإيمان في قوله من آمن بالله ونظيره في الإشكال قوله يا أيها
الذين آمنوا آمنوا فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوها ۵ أحدها وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد يعني بعيسى
عليه الصلاة والسلام مع البراءة عن أباطيل اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل
وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم والذين
كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم
بالله وباليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم ۵ وثانيها أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين
ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله إن الذين آمنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين

ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله
وهو قول سفيان الثوري ٥ وثالثها المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد صلعم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم
قوله من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين
اما قوله والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه ٥ احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا
اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس ٥ وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال لتعريب
للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفه ٥ وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون
اي يتحركون عند قراءة التورية ٥ اما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه ٥ احدها ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلم
تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ٥ وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا ٥ وثالثها ان عيسى
عليه السلم قال للحواريين من انصاري الى الله ٥ قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة
والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح ٥ اما قوله والصابئين فهو من صبا اذا خرج من دين الى دين آخر وكذلك
كانت العرب يسمون النبي صلى الله عليه وسلم لانه اظهر دينا خلاف اديانهم وصبأت النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبأ نابه اذا خرج
نابه ٥ وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال ٥ احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة بين اليهود والمجوس لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح
نساؤهم ٥ وثانيها قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال الاديان خمسة
منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون
الاوثان واليهود والنصارى ٥ وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان ٥ الاول ان خالق العالم هو الله
سبحانه الا انه سبحانه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم ٥ والثاني ان الله خلق
الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هي
الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم
ابرهيم صلعم رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا آمنوا بالله فلهم الثواب والاجر
ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعاتهم
ولا يردهم عن حضرته البتة ٥ واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في
الايمان باليوم الآخر جميع احكام الآخرة فهذان القسمان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة
من ثواب وعقاب ٥ اما قوله عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع
بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم ٥ اما قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن
عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله لا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون
وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا
واما في امور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف
والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قائل
ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن
بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين
والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه
الآيات بتقديم الطوائف وتاخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك ٥ والجواب
لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا
بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله اعلم ٥ قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة
واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم ان هذا هو الانعام

العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم ٥ اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه
بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة ٥ والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق
وجوها ٥ احدها ما اودع الله تعالى العقول من الدلايل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلايل الدالة على صدق
انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو
قول الاصم ٥ وثانيها ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلم لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم
ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم
ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع
الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى
اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الآيات اقروا له بالصدق
فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتورية فكان
هذا عهدا موثقا جعلوه لله تعالى على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم ٥ وثالثها ان لله تعالى ميثاقين فالاول حين اخرجهم
من صلب آدم واشهدهم على انفسهم ٥ والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس
وهو ضعيف ٥ الثاني قال القفال رحمه الله انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين ٥ احدهما اراد به الدلالة على ان
كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منهم ٥ والثاني انه كان شيئا واحدا اخذ من كل واحد منهم
ما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق
واحد ٥ اما قوله ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة ففيه ابحاث ٥ الاول الواو في قوله
ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع
عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنه واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال
واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم ٥ الثاني ان الطور كل جبل ٥ قال العجاج
داني جناحيه من الطور فمر تقضي البازي اذا البازي كسر ٥ اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم
وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل
الذي وقعت المناجاة فيه وقد يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن
الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر الله تعالى جبلا من جبال فلسطين
فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان العسكر فرسخا في فرسخ فاوحى اليهم ان اقبلوا التورية والا رميت الجبل عليكم
فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التورية بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم ٥
الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة
للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات
فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الاصول ٥ الرابع قال بعضهم اظلال
الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجري مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافي التكليف ٥ اجاب القاضي انه لا يلجي
لان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز ههنا ان يزول
عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف ٥ اما قوله خذوا ما آتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل
والتكاسل ٥ قال الجبائي هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة الا والقوة حاصلة كما
لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم ٥ واجاب الاصحاب المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة
على الفعل ٥ اما قوله واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه ٥ فان قيل هلا حملتموه
على نفس الذكر قلنا لان الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة

فلا اشكال ۞ اما قوله لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه تعالى اراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما
تقدم واعلم ان المفهوم من قوله واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والا لكن
ذلك اخذ الميثاق ولما صح قوله من بعده ثم توليتم من بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به ۞ قال القفال رحمه الله قد يعلم
في الجملة انهم بعد قبول التورية ورفع الطور تولوا عن التورية بامور كثيرة فحرفوا التورية وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا
بهم وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله اوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في
التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم
ذلك حتى لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التورية التي يقرون
بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان
ما تولوا به عن التورية فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاءهم به محمد صلعم
من الكتاب وجحودهم صفته وحاله في كتابهم ونبيهم ما ذكروا والله اعلم ۞ اما قوله فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم
من الخاسرين ففيه بحثان الاول ذكر القفال في تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير
العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن
هذا الخسران لكون الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا ۞ الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد
ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على
ردكم للكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم وتلطف بكم حتى تبتم ۞ البحث الثاني ان لقائل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء
الشيء لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل
هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة ۞
اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان يقال للقائل وقد سوى بين اولاده في
العطية لولا ان اباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء
الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا ۞ قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم
في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ۞ اعلم انه تعالى
لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلم بايلة على
ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء
لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ
يعدون في السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم
الاحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال
العهد استن الابناء بسنة الاباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد
في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل
بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلثة ايام ثم هلكوا ۞ **المسئلة الثانية** المقصود
من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلعم فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمن محمد صلعم
فلما اخبرهم محمد صلعم عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه صلعم انما عرفه
من الوحي الثاني انه تعالى لما اخبرهم بما عامل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل
عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل
ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها ۞ **المسئلة الثالثة** الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم

صوابه وهم قردة خاسئون

لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل
ذلك غير مذكور في هذه الآية المذكورة في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم انما
تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد ۞ **المسئلة الرابعة**
قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى نهاهم عن الاصطياد
يوم السبت فما الحكمة في ان كثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون
لا تأتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب اهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى
واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب ۞ اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف كونوا قردة خاسئين خبر اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء
وهو الصغار والطرد **المسئلة الثانية** قوله كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يجعلوا انفسهم على صورة
القرد بل المراد منه سرعة التكوين كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين
والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد بهم
ذلك صاروا كما اراد وهو كقوله تعالى كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله بذلك
عند هذا التكوين لان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن هذا القول اثر في التكوين فاي
فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا القول
يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم **المسئلة الثالثة** روي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم
لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي
لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة
فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد ويرجع حاصل المسخ
على هذا القول انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت
قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا ۞ الثاني انا لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما نراه قردا وكلبا انه كان
انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات ۞ واجيب عن الاول ان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل لان
هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي
غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما سائرا في البدن او جزءا في بعض جوانب
البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق
التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وهذا التقدير يجوز في الملك الذي هو شخص عظيم في غاية العظم ان يدخل حجرة الرسول
صلى الله عليه وسلم وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ وامكان اجراء الآية على ظاهرها لم يكن بنا حاجة
الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور
الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة
لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم
فلا يعلم ما نزل به من العذاب وحصول القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن اين يحصل العذاب
بسببه ۞ والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة
والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية
فكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك الصورة
عدم تألم الانسان بتلك الصورة القردية العرضية ۞ السؤال الثاني اولئك القردة بقوا او افناهم الله وان قلنا انهم بقوا
فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن

ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا **المسئلة الرابعة** قال اهل اللغة الخاسئ الصاغر المبعد المطرود
كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضع كقوله تعالى ثم ارجع
البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه ردد البصر في السماء ترديد
من يطلب فطورا فانك وان كثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول تتبعه في طلب شيء
فلا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده عن ان يعاوده ۵ اما قوله تعالى فجعلناها فقد اختلفوا
في ان هذا الضمير الى اي شيء يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها ۵ وثانيها قال الاخفش اي
جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة او الجماعة او نحوها والاقرب هو الوجه
الاول لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم ۵ اما
النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع
والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام ايضا النكل لما فيه من المنع والحبس
والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان
ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه واما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة
قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى
في السارق المصر القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد
يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت فاستحلوا من اصطياد الحيتان
وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء للدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق بين انه تعالى انزله بهم عقوبة لا على وجه المصلحة وانه
لا يمتنع ان يعقب رمقهم ذات مسخهم وتغيير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الامراض المغيرة للصورة ويكون محنة
لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا انه تعالى فعله عقوبة على ما كان منهم ۵ اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها
ففيه وجوه احدها لما قبلها وما معها وما بعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكرت في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ
اليه خبر هذه الواقعة من الاخرين ۵ وثانيها اريد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى والامم ۵ وثالثها المراد انه تعالى جعلها
عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن ۵ اما قوله وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان
من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب
الاجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم
اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم ۵ الثاني ان يكون معنى قوله
وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة
مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين **قوله تعالى** واذ قال موسى لقومه
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال
انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله
لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها
وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى
ويريكم اياته لعلكم تعقلون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا
في بني اسرائيل قتل قريبا له كي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل
فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فاوحى اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على
انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين

ولم يبيعوها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم موسى عليه السلام ان يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا
فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل **المسئلة الاولى**
ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند
المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض **المسئلة الثانية** ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب
المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير **المسئلة الثالثة** القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله
تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم فقال منكروا
العموم ان هذا لا يفيد العموم واحتجوا عليه بوجوه ۵ الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين
فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شانها كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك
اذبح بقرة معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى
قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا
بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول ۵ فقوله اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا
بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد
فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء فذلك احالة اليه في ارتفاع ذلك النفي
فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ ۵ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا
معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه لا يفيد
الا ما ذكرناه فاذا ثبت في الخبر ذلك وجب ان يكون في الامر كذلك ۵ واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة كان
فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم ۵ والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت
ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة
شئت قال الذين يجوزون تاخير البيان عن وقت الخطاب انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال
المانعون منه انه كان امرا بذبح بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف
الاول لو كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير
المصلحة وذلك معلوم في المشاهد ان المدبر لولده قد يامره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان
يامره بالصعب فكذا ههنا ۵ واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه
الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان المامور به ذبح بقرة معينة ۵ الثاني ان الصفات
المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم
عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات
المذكورة اخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات بامرها كانت
معتبرة علمنا فساد هذا القسم ۵ فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة ثم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة
والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه ۵ احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة
والشان لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا
الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور ۵ وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل
لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل
للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل ۵ وثالثها ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها

فوجب أن يكون الضمير في قوله إنها بقرة صفراء عائدا إلى تلك البقرة وإلا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال ○ الثالث أنهم لو كانوا
سائلين عن أمرين لم يكن في مقدار ما أجيبوا به موسى ما يزيل الاحتمال لأن تقدير ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة
بين البكر والفارض كاملة في القوة ومع هذا البعد موضع للاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا هاهنا واكتفوا به علمنا أنهم ما كانوا مأمورين
واحتج الفريق الثاني بوجوه ○ أحدها أن قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة
كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا ○ وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة
لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله
وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الإتيان بما أمروا به أولا وذلك إنما يكون لو كان المأمور به أولا ذبح بقرة معينة
الثالث ما روي عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت عنهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله
تعالى عليهم ○ ورابعها أن الوقت الذي فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة
مع أن الله تعالى ما بينها لكان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وإنه غير جائز ○ والجواب عن الأول ما بينا في أول المسألة
أن قوله إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة لا يدل على أن المأمور به ذبح بقرة أي بقرة كانت ○ وعن الثاني أن قوله تعالى وما كادوا
يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد
منهما فنحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه ○ وعن الثالث أن هذه الرواية
عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى ○ وعن الرابع أن تأخير البيان عن وقت
الحاجة إنما يلزم أن لو دل الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع ○ واعلم أنا إذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أي بقرة
كانت فلا بد وأن نقول إن التكاليف متغايرة فكلفوا في الأول أي بقرة كانت وثانيا أن تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا
ذلك كلفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون
بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة
الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان
تكليفا بعد تكليف وإن كان الأول بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال وإذا ثبت أن البيان لا يتأخر
فلا بد من كونها تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالأشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل
على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى وله أيضا تعلق بمسألة أن الزيادة على النص هل هو نسخ أم لا
ويدل على وقوع حسن التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا ○ أما قوله تعالى أتتخذنا هزوا ففيه مسائل المسألة الأولى
قرئ هزؤا بالضمتين وهزءا بسكون الزاي نحو كفؤا وكفوا وقرأ حفص هزوا بالضمتين والواو وكذلك كفوا المسألة
الثانية قال القفال قوله تعالى أتتخذنا هزوا استفهام على معنى الإنكار والهزو يجوز أن يكون في معنى المهزوء به كما
يقال كان هذا في علم الله أي في معلومه والله رجاؤنا أي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف أتتخذنا
هزوا أتجعلنا مكان هزء أو أهل هزء والهزو وابينه لفرط الاستهزاء ○ المسألة الثالثة القوم إنما قالوا ذلك

صوابه أو الهزو نفسه

لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة
فظنوا أنه عليه السلام يداعبهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة
ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزو ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بين لهم
كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتيل كيف يصير حيا بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى
الاستهزاء ○ المسألة الرابعة قال بعضهم إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزوا لأنهم إن قالوا
ذلك لأنهم شكوا في قدرة الله تعالى على إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى
فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الأول
أن المداعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا أنه عليه السلام يداعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني أن معنى

لا تحيطه

قوله

قوله أتتخذنا هزوا أي أتعجب هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء ○ أما قوله تعالى قال
أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ففيه وجوه ○ أحدها أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب
النبوة لا يحتمل الإقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه إليه لكنه استعاذ من السبب
الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل أنه أطلق اسم السبب على
المسبب مجازا هذا هو الوجه الأقوى ○ وثانيها أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين لما في الاستهزاء في أمر الدين من العقاب
الشديد والوعيد العظيم فإني متى علمت ذلك امتنع إقدامي على الاستهزاء ○ وثالثها قال بعضهم إن نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة
وقد روي عن بعض أهل اللغة أن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم إنه ضد العلم ○ واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء
من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ○ واعلم أن القوم سألوا موسى عن أمور ثلاثة
مما يتعلق بالبقرة ○ السؤال الأول ما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فأجاب موسى عليه السلام بقوله إنه يقول
إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ○ واعلم أن في الآية أبحاثا ○ الأول أنا إذا قلنا إن قوله تعالى
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يدل على الأمر بذبح بقرة معينة في نفسها وغير مبينة التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به
لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام أما على قول من يقول إنه في أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذي حملهم على هذا
الاستفسار وفيه وجوه ○ أحدها أن موسى عليه السلام لما أخبرهم أنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا
تعجبوا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم
استقصوا في السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك الخواص إلا أن القوم كانوا مخطئين في ذلك
لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة بل كانت معجزة أظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام ○ وثانيها لعل
القوم أرادوا أي بقرة كانت إلا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى الشبهة في البين وقال المأمور به بقرة معينة
لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى عليه السلام ○ وثالثها أن الخطاب الأول وإن أفاد
العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلبا لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات إلا أن المصلحة اقتضت
الأمر بذبح البقرة المعينة ○ البحث الثاني أن سؤال ما هو طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن ما سؤال هي إشارة إلى
الحقيقة فما هي لا بد وأن يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها
الخارجة عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقا
لهذا السؤال ○ والجواب عنه أن الأمر وإن كان كما ذكرتم إلا أن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم ما هي
طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر
الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال ○ البحث الثالث قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لأنها فرضت
سنها أي قطعتها وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضي أما البكر فقيل إنه الصغيرة وقيل ما لم
تلد وقيل إنها التي ولدت مرة واحدة قاله الفضل بن سلمة فإنه ذكر في الفارض أنها المسنة وفي البكر أنها الشابة وهي
من النساء التي لم يمسها الرجل ومن الإبل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الأول ومنه الباكورة لأول الثمر
ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة إذا جاءه في أول الليل وكان الأظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من اسم البكر
من الإناث في بني آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا بعد بطن وحرب عوان إذا كانت حربا قد قوتل
فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة ○ البحث الرابع احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على
جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد وهاهنا سؤالان
السؤال الأول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا فمن أين جاز دخوله على ذلك الجواب لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشارا
به إلى ما ذكر من الفارض والبكر ○ السؤال الثاني كيف جاز أن يشار بلفظة ذلك إلى مؤنثين مع أنه للإشارة إلى الواحد المذكر
الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام ○ أما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان ○

الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول
بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احوالها وذلك لان الصغيرة يكون ناقصة لانها بعد ما
وصلت الى حالة الكمال والمسنة فانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى
حكى سؤالهم الثاني وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم
تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع اشد ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر
قاني واخضر ناضر وهاهنا سؤالات السؤال الاول فاقع هاهنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تاكيدا للصفراء الجواب
لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تاكيدا للصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك
صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني هلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد
لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا نظرت
اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تسر الناظرين فالمعنى ان هذه البقرة لحسن لونها تسر
من نظر اليها قال الحسن الصفراء هاهنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله تعالى في صفة
الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة
فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك والله اعلم واما السرور فانه حالة نفسانية
تعرض عند حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن
عن رسول الله صلعم والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ
بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلعم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيته **المسئلة الثانية** احتج
اصحابنا بهذا على ان الحوادث باسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم
لا محالة فحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله فائدة اما على اصلنا فانه تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله
فائدة **المسئلة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان مشية الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول
كلمة ان عليه يقتضي الحدوث والثاني وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشية الاهتداء فلما لم يكن حصول
الاهتداء ازليا وجب ان لا تكون مشية الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله يبين لنا ما هي ففيه السؤال
المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور هاهنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون
هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين
والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة
ومتشابه اما قوله وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال رحمه الله احدها وانا بمشية الله نهتدي
للبقرة المامور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في
البيان نهتدي اليها وثالثها وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا
على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث ورابعها انا بمشية الله تعالى نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز
عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض وقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير
ذلول يعني لم تذلل بالكراب واثارة الارض ولا هي من البقر التي يستقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة
لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة
القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما
النقص اما قوله مسلمة ففيه وجوه احدها من العيوب مطلقا وثانيها من آثار العمل المذكور وثالثها مسلمة وحشية

عن الحسن ورابعها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع
ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك
يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز اجتهاد الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان
قوله مسلمة اذا فسرناها بانها مسلمة من العيوب فذلك انما نعلمه من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها فالمراد ان صفرتها
خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد الله تعالى ان يبين
عموم ذلك بقوله لا شية فيها اذ لو كانت صفراء على الاطلاق لا صفراء القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم قبلوا
عنه هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة
بالعمل قال القاضي قوله الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت
حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا
اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وهاهنا ابحاث الاول ان النحويين
ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقوله كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل
لكنه ما فعله وقوله ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر
النحوي ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقوله ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين
ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل
يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية البحث الثاني روي انه كان في بني
اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت
من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير
وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثالث روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء
انها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت
وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزى عن الذبح فصورته مخالفة لصورة
الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي البحث الرابع اختلفوا
في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين
فالاحجام عن المامور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن
الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر
بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة
فذلك لا يدفع التكليف فان القود وان كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف
ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لنزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذي
عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل البحث الخامس احتج القائلون بان الامر
للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم المتثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال
بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المامور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على
وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز من هذا الجنس من المضار
واجب فلما كان الصلاح ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون
الا على وجه الوجوب فلما تعبد عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا
وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب وايضا فلعله فهم الوجوب هاهنا بسبب آخر
سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهو العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه

من ان الشى بانه لا يكون شى منها الا على وجه الوجوب ٥ والجواب ان المذكور مجموع قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور علمنا ان منشأ ذلك الذم هو مجموع ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ٥ البحث السابع احتج القايلون ان الامر يفيد الفور بهذه الاية قالوا لانه
ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور ٥ واما قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها
فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامر الله تعالى بالذبح فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد
وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب
ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب ان يكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما
التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم
تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل
الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم ٥ فان قيل هب انه لا خلل في
هذا النظم ولكن النظم الاخر كان مستحسنا فما الفايدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة
على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع ٥ اما قوله فادارأتم فيها ففيه
وجوه ٥ احدها اختلفتم واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه ٥ وثانيها ادارأتم
اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره ٥ وثالثها دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء
هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن اسناد
تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه ٥ قال القفال والكناية في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل
في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر ٥ اما قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتل فان قيل
كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكي ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه بالوصيد وهذه
الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسايل ٥ المسئلة الاولى قالت المعتزلة
قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكمنا بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع
في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك
على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه المسئلة الثانية يدل الاية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
والا لما قدر على اظهار ما كتموه المسئلة الثالثة يدل الاية على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه
ان الله سيظهره قال صلعم ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية
وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلم قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم المسئلة الرابعة دلت
الاية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه
الواقعة ٥ اما قوله فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسايل المسئلة الاولى المروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة
بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القران لان الفا في قوله
فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على ان قوله فقلنا اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة المسئلة الثانية الهاء في قوله فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل
الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون المسئلة الثالثة يجوز ان يكون الله تعالى
انما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والا
هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وهاهنا سؤالات ٥
السؤال الاول ما الفايدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء ٥ الجواب الفايدة فيه
لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز لملحد ان يتوهم ان موسى عليه السلم انما احياه بضرب من

الحيلة فاذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحيى بشي انتقل اليه من الجسم الذي
ضرب به اذا كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وايضا
فتقديم القربان على طلب الاحياء وحصول الغرض بسبب ذلك القربان مما يعظم امر القربان ٥ السؤال الثاني هلا امر بذبح غير
البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكر فيها فوايد احدها التقرب بالقربان التي كانت العادة
بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم من اعظم القرابين وثانيها من مزيد الثواب بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها
وثالثها حصول المال العظيم لمالك البقرة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوه القتيل به ما هو والاقرب
انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة ولانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة واي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا
ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي
التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف
وقيل اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القران لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب
السكوت عنه المسئلة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه
حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى عليه وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه
قام باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا ٥ اما قوله كذلك يحيي الله الموتى
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية وجهان احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني انه احتجاج في صحة
الاعادة ثم هذا الاحتجاج اهو على المشركين او على غيرهم فيه وجهان ٥ الاول قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر
ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي
وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه احيي ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فجمع الموتى
ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكانه تعالى دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته ٥ الثاني قال القفال ظاهر
الكلام يدل على ان الله تعالى قال لبني اسرائيل ان احياه الله تعالى فسائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان
كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه اطمانت قلوبهم وانتفت
عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم صلعم رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحيى الله تعالى
لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كالذي احياه في الدنيا يحيي في الاخرة من غير احتياج من ذلك الاعادة الى
مادة ومدة ومثال والة ٥ المسئلة الثانية من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو
ضعيف لان تعالى ما بنى على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله تعالى ويريكم اياته فلقايل
ان يقول ان ذلك كان اية واحدة فلم سميت بالايات ٥ والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم
بكل المعلومات المختار في الاعادة والابداع وعلى صدق موسى عليه السلم وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعين تلك التهمة على
من باشر ذلك القتل فهي وان كانت اية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الايات الكثيرة
اما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل قد تقدم تفسيرها في قوله لعلكم تتقون الثاني ان القوم
كانوا عقلاء قبل عرض هذه الايات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال له اني عرضت عليك الاية الفلانية لكي تصير عاقلا
واذن واذن لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها بل لا بد من التاويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر
على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا اخر الكلام في تفسير الاية ٥ واعلم
ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الاية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا يرث لانه روي عن عبيدة السلماني
ان الرجل الذي كان قتل في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا ٥ قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من احكام
هذه الاية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس
يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث ان يعد ذلك في جملة احكام القران اذ كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا

واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزمنا الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القران تعسف ٥ واعلم ان الذي قاله القاضي
حق ومع هذا فلنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رحمه الله لا يرث سواء كان
القتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل
الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا يورث لا من ديته ولا من ساير امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب
وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرث من ديته ويرث من ساير امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري
والاوزاعي واحتج الشافعي رحمه الله بعموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء ثم ان الاستدلال
بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق
التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ تتوالى عليه اسباب الضعف فان كونه
خبر واحد يوجب ضعفه وكونه على مضادة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا رجحنا
الضعيف جدا على القوي جدا اما اذا لم تخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص
عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا لا نعلم خلافا ان من وجب
له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله اعلم **قوله تعالى**
ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء
وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ففيه مسايل **المسئلة**
الاولى الشيء الذي من شانه باصل ذاته ان يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل
الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية للمعروضة
للجسم صار جسم الحجر غير قابل كذلك القلب من شانه ان يتاثر عند مطالعة الدلايل والايات والعبر وتاثرها عبارة عن ترك
التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة
صار في عدم التاثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك فان الله وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها
مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم **المسئلة الثانية** قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم
اهل الكتاب الذين كانوا في زمن محمد صلعم اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت اوايلكم والامور التي
جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والايات التي جاءتهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم
وعلى كل من دان بالتورية ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بايات الله التي تلين عندها القلوب
وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اوليك اليهود الذين
كانوا في زمن موسى عليه السلم خصوصا ويجوز ان يريد من تقدمهم من سلفهم **المسئلة الثالثة** قوله من بعد ذلك يحتمل ان يكون
المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حين عين القاتل فانه روي
ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعنده
قال تعالى وانحفظ ظهر انهم بعد ظهور مثل هذه الاية قست قلوبهم اي صارت قلوبكم بعد ظهور مثل هذه الاية في القسوة كالحجارة
ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله من النعم العظيمة والايات الباهرة التي اظهرها على يد موسى
عليه السلم فان اوليك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلم وذلك بين
في اخبارهم في التيه لمن نظر فيها ٥ اما قوله فهي كالحجارة او اشد قسوة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** كلمة او للترديد وهي لا تليق
بعلام الغيوب فلا بد من التاويل وهو من وجوه ٥ احدها انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف او يزيدون وكقوله ولا يبدين
زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن والمعنى وآبائهن كقوله ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله لعله
يتذكر او يخشى والملقيات ذكرا عذرا او نذرا ٥ وثانيها انه تعالى اراد ان يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره
اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك انه اكل ايهما اراد الا انه لا يبينه لصاحبه ٥ وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة
من الحجارة ٥

ورابعها ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله فكان قاب قوسين
او ادنى اي في نظركم واعتقادكم ٥ وخامسها ان كلمة او بمعنى بل والشد فوالله ما ادري اسلمى تقولت ام القوم او كل الي حبيب
قالوا اراد بل كل ٥ وسادسها انه على حد قولك ما آكل الا حلوا او حامضا اي طعامي لا يخرج من هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس
الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما ٥ وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل باي هذين شبهتم قلوبكم كان صدقا كقولك جالس
الحسن او ابن سيرين اي ايهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف اشد
معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على او هي في انفسها اشد قسوة
المسئلة الثالثة انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه ٥ احدها ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الاية لقبلتها كما قال لو انزلنا
هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله ٥ وثانيها ان الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها من امر الله تعالى وان كانت
قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهولاء مع وصفنا من احوالهم في اتصال الايات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون
من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الى قوله والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات
كان المعنى ان الحيوانات من غير بني آدم امم سخر كل واحد منها لشيء وهو منقاد لما اريد منه وهولاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها
او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هولاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة
الله بوجه من الوجوه **المسئلة الرابعة** قال القاضي ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة
ولو ان موسى عليه السلم خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار
هو القادر على ان يفعلنا ما حثنا عليه من الكفر خلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم
وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريره وتوجيهه مرارا واطوارا **المسئلة الخامسة** انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك
ادل على فرط القسوة ووجه آخر وهو ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم
اشد قسوة وقرى قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم ثم انه سبحانه فضل الحجارة على قلوبهم
بان بين ان الحجارة قد يحصل منها انواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هولاء شيء من المنافع فاولها قوله وان من الحجارة لما يتفجر
منه الانهار وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرى وان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله
وان كل لما جميع **المسئلة الثانية** التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر
والفجور وقرا مالك بن دينار ينفجر ومعنى ان من الحجارة ما يتشقق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يكون منه الانهار قالت الحكماء
ان الانهار انما تتولد من ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض
صلبا حجرا اجتمعت تلك الابخرة ولا تزال تتصل مواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينيذ من كثرتها وتواتر مددها
ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا ٥ وثانيها قوله وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء اي وان من الحجارة لما ينصدع فيخرج
منه الماء اي فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اي من الحجارة ما تنديه بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت
الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد تقل وهولاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول
شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله يشقق اي يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر اي يتذكر وقوله يا ايها المزمل
يا ايها المدثر ٥ وثالثها قوله وان منها لما يهبط من خشية الله فاعلم ان فيه اشكالا لان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء
العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا في هذه الاية وجوها ٥ احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير
في قوله وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب
كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لايقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع
هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة ٥ واعترضوا عليه من وجهين الاول ان قوله فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدا
تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ثم قال وان منها لما يهبط فيجب ان يكون راجعا اليها الثاني
ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تاويل الهبوط اولى من تاويل الخشية ٥ وثانيها قول جميع المفسرين ان الضمير عايد الى الحجارة

اكي الاسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة ثم بين ان المراد من ذلك جبل موسى عليه السلم حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لان الله تعالى
خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل
لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله وتقديره انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى انه حن الجذع لصعود رسول الله
صلعم المنبر وروى عن النبي صلعم انه لما اتاه الوحي في اول المبعث وانصرف النبي صلعم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول
السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه ٥ وانكرت المعتزلة هذا التأويل
لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحيوة والعقل ولا دلالة على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت
اليهم ٥ وثانيها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التأويل ٥
الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى السفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط
من العلو جعل مثلا للانقياد ٥ وقوله من خشية الله اي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار كان به خاشيا لله وهو كقوله جدارا يريد
ان ينقض فاقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قوله

٥ بجيش تضل البلق في حجراته ٥ ترى الاكم فيه سجدا للحوافر ٥

وقول جرير ٥ لما اتى خبر الزبير تضعضعت ٥ سور المدينة والجبال الخشع ٥

فجعل الاول ما ظهر في الاكم من اثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل
المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح
بحمده وقوله ولله يسجد من في السموات والارض الآية وقوله والنجم والشجر يسجدان ٥ الوجه الثاني في التاويل ان قوله من خشية الله اي من
الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة
وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك
الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط وكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله اي بسبب تحصيل خشية الله في القلوب ٥
الوجه الثالث ما ذكره الجبائي وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله
من خشية الله اي ينزل بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا او تحليل كذا اي
بايجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التاويل ترك للظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان كان اشتد عند نزوله
فهو ما آئي في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه ٥ اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهؤلاء القاسية
قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم في الدنيا والآخرة وهو كقوله وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف ليتوبوا ٥ فان
قيل هل يصح ان يوصف الله تعالى بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة
عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله لا تأخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم ٥ **قوله تعالى** افتطمعون ان يؤمنوا لكم
وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ٥ اعلم انه سبحانه وتعالى ذكر قبائح اسلاف اليهود الى ها هنا
ثم شرع في قبائح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلعم ٥ قال القفال رحمه الله انه تعالى ذكر الله تعالى في هذه السورة من اقاصيص
بني اسرائيل وجوها من المقصد ٥ احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن الا بالوحي
ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب ٥ اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلعم من غير
تفاوت اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها الا من الوحي ٥ واما العرب فلما يشاهدون من ان اهل الكتاب يصدقون محمدا صلعم في هذه الاخبار
وثانيها تعديد النعم على بني اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين
مستعبدين ونصرهم على اعدائهم وجعلهم انبياء وملوكا وتمكينهم في الارض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة
انزال التورية والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم في التيه من الماء العذب
من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة ٥ وثالثها اخبار النبي صلعم

بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم
الآيات ... بعد مفارقة موسى اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا
حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا
من قبول التورية بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت
واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول
اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملتهم مع نبيهم الذي اعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به اخلافهم محمدا عليه السلم
فلا يعظم عليكم ايها النبي والمؤمنون ما ترون من عنادهم واعراضهم عن الحق ٥ ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلعم
من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم في تلك الوقائع المعدودة ٥ وخامسها تحذير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود
وسادسها انه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت
هذا فنقول انه صلعم كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى
عليه اخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهره من اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول
والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وجهان الاول وهو قول
ابن عباس انه خطاب مع النبي صلعم خاصة لانه هو الداعي فهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لما روي
انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله فكذبوه فانزل الله هذه الآية ٥ الثاني قول الحسن انه خطاب مع النبي والمؤمنين
قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه صلعم وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في اصحابه من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم
عليها فصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذه حاله من اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك
الظاهر **المسئلة الثانية** المراد بقوله ان يؤمنوا هم اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلعم لانهم الذين يصح فيهم الطمع في ان يؤمنوا لانه
لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها ٥ احدها افتطمعون ان يؤمنوا لكم
مع انهم ما امنوا بموسى عليه السلم الذي كان هو السبب في ان الله تعالى خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه
وظهور انواع العذاب على المتمردين ٥ الثاني افتطمعون ان يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله ٥ الثالث
افتطمعون ان يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه **المسئلة الرابعة**
لقائل ان يقول القوم مكلفون بان يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم الجواب انه اقرارهم بما دعوا اليه
وان كان للايمان لله تعالى كما قال تعالى فآمن له لوط لما اقر بنبوته وتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم
في دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة ٥ اما قوله وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق من هم فمنهم من قال المراد بالفريق
من كان في ايام موسى عليه السلم لانه تعالى وصف هذه الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ٥ ومنهم من
قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد صلعم وهذا اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلعم فقوله الذين سمعوا كلام الله هم
الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التورية ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن
اما قوله ثم يحرفونه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشيء والتحرف
عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه قط مائلا غير مستقيم
المسئلة الثانية قال القاضي رحمه الله ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير
المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل
على ذلك كما روي عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع
ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر
فيه فان كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي

يصح في الكلام يجب ان يقتصر على ما ذكرناه واما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك
امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن ان يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها

المسئلة الثالثة اعلم انا قد بينا ان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلعم
روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به وما نهى عنه قالوا سمعنا الله يقول في آخره
ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا فلا بأس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد صلعم فالاقرب
ان المراد تحريف امر محمد صلعم وذلك اما لانهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرايع كما حرفوا آية الرجم وظاهر
القرآن لا يدل على انهم حرفوا **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين
فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه
من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون
الى قول اهل الحق وهو كقوله للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره **المسئلة الخامسة** اختلفوا
في قوله افتطمعون فقال قائلون آيسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من
جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا ومخدومينا ان يملكوا بلادنا فانا لا نقطع بانهم
لا يملكون ان تتبعه ذلك ولقائل ان يقول ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون
البتة وايمان من اخبر الله تعالى عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المعروفة للجبر على ما انقدم اما قوله من بعد ما عقلوه
فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ما خالفه وكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب ان نحمل الكلام على انهم العلماء منهم وانهم
ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون عددهم
قليلا لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم نعلم المحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله وهم يعلمون
فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد الله منه اولوه
تأويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله تعالى الثاني انهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا ان التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى
ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجراءتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول صلعم وتصبيره
على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى وفي الآية سؤالان **المسئلة الاولى** قال القاضي قوله افتطمعون ان
يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي
تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول والمؤمنين لان على هذا القول امرهم في الايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزوال هذا الذي قلنا
في ان الاخلقية فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان لا فرق بين ان يعلموا
او لا يعلموا لا يتغير ذلك واعلم انه تعالى التحريف اليهم على وجه الذم له على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فائدة
في الاعادة **المسئلة الثانية** قال ابو بكر الرازي تدل الآية على ان العالم المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى اليأس من
الجاهل لان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به **قوله تعالى** واذا لقوا الذين
آمنوا قالوا آمنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون اولا يعلمون ان الله يعلم
ما يسرون وما يعلنون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلعم والمروي عن ابن عباس ان
منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد صلعم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته
وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف
اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلعم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف
بذلك عند محمد صلعم واصحابه قال القفال قوله بما فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا اي رزق ذلك وسهل له طلبه
اما قوله عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم به وقولهم هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في
كتاب الله هكذا او هو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم اي فيكونوا احق به منكم وقيل المحاجة فيما الزم تعالى من اتباع الرسل

ويجب ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد يحاجوكم يوم القيمة وعند المسائلة فيكون ذلك زايدا
في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلايق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار وكان القوم يعتقدون ان ظهور
ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة ورابعها قال القاضي ان المحتج بالشيء قد يحتج فيكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول الترفع
بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله تعالى عليه فقال القوم عند الخلوة
قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة فصاروا ايتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه
قد يقول لصاحبه قد ازحت علتك عند الله واثبت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت انت الخاسر
الخايب وخامسها قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما
وقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلايل في حكم الله ولهذا تأول بعض العلماء قوله فاذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله
هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه لان القاذف اذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا اما قوله
افلا تعقلون ففيه وجوه احدها انه يرجع الى المؤمنين كانه في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم
ببعض قالوا اتحدثونهم بما يرجح وبال ذلك عليكم وصرتم محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه
من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان الاول وهو قول
الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به الثاني انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول
في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر
لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلايل نبوة محمد صلعم والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يكاد
يقال على طريق الزجر اولا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون
ان يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلايل نبوة محمد صلعم ولم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية
فشانهم من هذا الجهد اعجب قال القاضي الآية تدل على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك
الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود
حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة واشتمالها على ما يدل
على نبوة محمد صلعم الحجة لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الآتي بالمعصية
مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما ووزرا والله اعلم **قوله تعالى** ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة
الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين
والفرقة الرابعة وهم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد
وقبول ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن
تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآيات من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة كان فيهم من يعاند الحق ويسعى
في اضلال الغير ومنهم من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الامي فقال
بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الآية في اليهود وكانوا
مقرين بالكتاب والرسول ولانه صلعم قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب
لا يليق الا بذلك **المسئلة الثانية** الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما تخيله الانسان فيقدر
في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا
فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني اي الا ما هم عليه من امانيهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم
وما تمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها الاماني الاكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها

لعله
قال فيهم

الا على التقليد قال اعرابي لابن داب في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الاماني اي الا ما يقرؤن
من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحزر ما يتمناه
وكذلك المختلق والقارئ يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تعالى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم وقال وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون
بمعنى يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى كقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة اليق
بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم
فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحديث النفس كان
الاستثناء فيه نادرا **المسألة الثالثة** قوله الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرئ الاماني بالتخفيف اما قوله وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والفكر لا يورد لا حقيقة
لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا او لقائل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم
لحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم ويسمعوه والا بان يذكر لهم تاويله كما يراد وظنوه وبين تعالى
ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفي الآية مسائل احدها ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها
بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا وثالثها ان المضل وان كان مذموما فالمغتر بالضلال
المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا اهله لضعفه ورابعها ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز والله
اعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفين الثوري انه صديد
اهل جهنم وعن رسول الله صلعم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل يتضمن نهاية
الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب العظيم اما قوله يكتبون
الكتاب بايديهم ففيه سوالان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك ففائدة قوله بايديهم انه لم يقع منهم على هذا الوجه
الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما يقول من ينكر معرفة ما كتبه هذا كتبته بيمينك اما قوله ثم يقولون هذا
من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم
فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف من يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال
ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك اعظم الله ما فعلوه
فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والآخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة
او على اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى
ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه نبه على شقاوتهم لان
العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما
فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو محرم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضى
ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك
اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما
فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على الكتابة والتحريف فقط او المراد بذلك سائر معاصيهم
والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي
يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده واولى ما يقيد
به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى

بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق اقوى من انتسابه
الى المكتسب فكان اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن
كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله بالدلائل المذكورة فهي ايضا تكون كذلك

قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا
تعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه
بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على
قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان العاصي يستحق من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتيج في تعريف العقاب مدة ثم زواله
بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان على كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم
بذلك وها هنا مسئلتان **المسألة الاولى** ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظ الايام لا يضاف الا الى العشرة فما دونها
ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام
محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل الحقيقة فله وجه ومن يقول
عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى
من عدد اللهم الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة ايام قال مجاهد
لان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذب مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل
سبعة ايام فكانوا يقولون ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة اما الثاني فانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة
بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب
الدائم ما لم توجد التوبة والعفو فان قيل اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب
على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله تعالى على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة
جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام على
السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم معدودة **المسألة الثانية** ذهبت الحنفية
الى ان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلثة
والكثرة عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم **المسألة الثالثة** ذكر ها هنا وقالوا
لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران الا اياما معدودات وللسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف
في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان
مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء
فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات وايام معلومات
فالله تعالى تكلم في سورة البقرة على الاصل اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل **المسألة الاولى** العهد
في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون
الا بهذا الوجه **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف الله متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده **المسألة الثالثة**
قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة وسواله ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه
لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير **المسألة الرابعة** قوله فلن يخلف الله
عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه عالم
بقبح القبيح عالم بكونه غنيا والكذب قبيح لان العالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا
قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد جائز

الثالثة

ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب **المسئلة الخامسة** قال
الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعد
بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما وعدهم ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذا كان ذلك من رجوعهم
عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى
في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذ كان قدر المعصية في الجميع لا يختلف ٥ واعلم ان هذا الوجه في نهاية التعسف فقول الله تعالى
ما وعد موسى ان يخرج اهل الكبائر من النار قوله لو وعد بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى لما انكر على اليهود ذلك
وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين بتقدير ان ذلك غير لازم من وجوه ٥ احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قللوا ايام العذاب فانهم قالوا
لن تمسنا النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا انه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب ٥
وثانيها ان المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم
انكر الله عليهم ذلك ٥ وثالثها انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلم ان يخرج اهل
الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار ٥ بيانه انه فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبر انه لا
يخرجهم من النار والاول لا يضرنا فيه فانه تعالى لم يقل ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيمة وانما رد على اليهود ذلك لانهم جزموا به
من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت
انه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار ٥ واما قول الجبائي ان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب
حق الله تعالى فله ان يتفضل في البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف ٥ اما قوله تعالى ام تقولون
على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التعدد المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك
التعذيب قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد احدها انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل
علمنا ان القول بغير دليل باطل ٥ وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي ٥ وثالثها ان منكري
القياس وخبر الواحد متمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون
على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس او الى خبر
الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم **قوله تعالى** بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها
خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل
سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم
ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هاهنا ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة
لوجهين احدهما ان المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساتر لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه
الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث
لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ٥
فان قيل هذه الآية واردة في حق اليهود ٥ قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات
الوعيد لاصحاب الكبائر ٥ واعلم ان هذه المسئلة من معظمات المسائل فلنذكرها هاهنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس
من قطع بوعيدهم وهم فريقان ٥ منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ٥ ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي
والخالدي ٥ ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر ٥ والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه يعفو
عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكنا نتوقف في حق كل احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه
لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين
احداهما القطع بالوعيد والاخرى انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا **المسئلة الاولى** في الوعيد ولنذكر دلائل

المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله ٥ اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين
بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع ٥ اما النوع الاول فآيات احداها قوله تعالى في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل
النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فتحمل
الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد
من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكرا لربوبيته
ومكذبا لرسله ومراعيه فالترغيب في الطاعة فيها اخص بمن هو اقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن فمتى كان المؤمن مرادا باول الآية فكذا باخرها ٥
الثاني انه تعالى قال تلك حدود الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى
سياق الآية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان ينضم الى ذلك تعدي حدود اخر واذا كان المؤمن ممن جوز لهذا الوعيد
في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان من جوزانه واذا ثبت ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من خصها بالكافر ٥
فان قيل ان قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا
ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله تعالى وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن ٥ قلنا المؤمن وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ
لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود ٥ احداها انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فالمعرف
قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود ٥ وثانيها ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها ٥
وثالثها انا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان احدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها
في التعدي لتضادها فانه لا يتمكن احد من ان يعتقد في حال واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي
وثانيها قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل
له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ٥ وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا
لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ٥ ورابعها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ٥ وخامسها قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا ٥ وسادسها قوله انه من يأت ربه مجرما فان له
جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العقاب الدائم كما ان
المؤمن من اهل الثواب ٥ وسابعها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلوة داخلا في الوعيد ٥ وثامنها قوله
بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب من الفساق او آمن من الكفار
وتاسعها قوله من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها كما ان الطاعات
موعود عليها ٥ وعاشرها قوله فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ٥ والحادي عشر قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
ولم يفصل بين الكافر والفاسق ٥ والثاني عشر قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فحكى في اول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ان الله تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط ٥ واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم ٥
بوجوه احدها انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة
للعموم اما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا
التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا
ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان
كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له
اردت الرجال او النساء فاذا قال اردت الرجال فيقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب فيقال له اردت ربيعة او مضر
وهلم جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل ٥

وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر
والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني
الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله
تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره من الالفاظ
فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ٥ وثالثها انه تعالى لما انزل
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم
اللفظ والنبي صلعم لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم ٥ النوع الثاني من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرف به
الالف واللام وهي ايات ٥ احدها قوله وان الفجار لفي جحيم ٥ واعلم ان الجبائي والقاضي ابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم
يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه ٥ احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله الائمة من قريش والانصار
سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم
آخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن عمر انه قال لابي بكر لما همّ بقتال مانعي الزكاة اليس قال النبي صلعم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد العموم بل عدل الى الاستثناء فقال
صلعم الا بحقها وان الزكاة من حقها ٥ وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان ...
مسماه بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن
تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق
كان حاصلا في الاصل ٥ وثالثها ان الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما يحصل به المعرفة وانما تحصل
المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان يبقى
مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام
لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على ان الالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق ٥
ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم ٥ وخامسها ان الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح
انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع
منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه
من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل والله اعلم ٥ اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف
لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالاية من وجهين اخرين الاول ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هو
العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب ٥ وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست
لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انه يجاب بالفاء كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقول الذي يأتيني فله درهم ٥
الثاني انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله
ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين تصدقوا والا لما صح ان يعطف عليه قوله تعالى واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لفي جحيم
معناه ان الذين فجروا فانهم في الجحيم وذلك يفيد العموم ٥ الاية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام ٥ وثالثها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ٥ ورابعها قوله ولو
يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم
في ذلك اليوم ٥ النوع الثالث من العمومات صيغ الجموع المعرفة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس
يستوفون ٥ وثانيها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا ٥ وثالثها الذين تتوفاهم الملائكة

صوابه بالعلية

ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ٥ ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات
جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره ٥ وخامسها قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله ٥ وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا
القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة ٥ وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا وفي الآخرة ٥ وثامنها قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك
لا خلاق لهم في الآخرة ٥ النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة وتوعده على منع الزكاة ٥ النوع الخامس من العمومات
لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه ٥ النوع السادس ما يدل
على انه سبحانه لا بد وان يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد بين انه لا يبدل قوله في الوعيد ٥ والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقدم
الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عقابه والثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا
مجموع ما تمسكوا به من عمومات القران ٥ اما عمومات الاخبار فكثيرة ٥ فالنوع الاول المذكور بصيغة من احدها ما روى قيس بن سعد عن
المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلعم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام
رياء وسمعة اقامه الله يوم القيمة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه على ذلك ٥ وثانيها قال صلعم من كان
ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب ٥ وثالثها عن سعيد بن زيد
قال قال صلعم من ظلم من ارض شبرا طوقه يوم القيمة من سبع ارضين ٥ ورابعها عن انس قال صلعم المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون
من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل
على انه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين ٥ وخامسها عن ثوبان عن رسول الله صلعم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلاث دخل الجنة
الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مانعا
ولم يرد التوبة ولم يتب عليه ٥ وسادسها عن ابي هريرة عن رسول الله صلعم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به
عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا على الطاعة والخلاص من النار لا بالعمل ٥ وسابعها عن ابن عمر قال صلعم كل مسكر خمر
وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها
لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ٥ وثامنها عن ام سلمة قال صلعم انما انا بشر ولعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته
من بعض فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من نار جهنم ٥ وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال صلعم من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما
قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم ٥ وعاشرها عن عبد الله بن عمر قال صلعم في الصلوة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيمة
ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نور ولا نجاة وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلوة يحبط العمل
ويوجب وعيد الابد ٥ الحادي عشر عن ابن عباس قال صلعم من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط
العمل ٥ الثاني عشر عن ابي هريرة قال صلعم من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجا بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى
من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو متردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ٥ الثالث عشر عن ابي ذر قال صلعم ثلاثة لا يكلمهم الله ولا
ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالكذب يعني
بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود ذلك في الفاسق نص في هذا الباب
الرابع عشر عن ابي هريرة قال صلعم من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة
ومن لم يجد عرف الجنة فهو في النار ٥ الخامس عشر عن ابي هريرة من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيمة ٥ السادس عشر عن ابن
مسعود قال صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان
الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى آخر الاية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الاية واردة في الفساق ووعيدها
في الكفار ٥ السابع عشر عن ابي امامة قال صلعم من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له

النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك ه الثامن عشر سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس
فاتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله معذبه
حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم وهم له كارهون صب في اذنيه الآنك ومن يري عينيه في المنام ما لم تر كلف ان يعقد بين شعيرتين
التاسع عشر عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلعم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله
عليه الجنة ه العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضا قال سمعت رسول الله صلعم يقول من كان قاضيا فقضى
بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل النار ه الحادي والعشرون قال صلعم من ادعى الى غير ابيه في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه
فالجنة عليه حرام ه الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكرة قال صلعم من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان من قتل الكفار هذا فما ظنك
بقتل اولاد رسول الله صلعم ه الثالث والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال صلعم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة واذا لم يلبسه في الآخرة
وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس ه النوع الثاني من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا منه
ما دل عن نافع مولى رسول الله صلعم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل
النار بالاجماع ه الثاني ابو هريرة قال صلعم ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون
النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير فخور ه الثالث ابو هريرة قال صلعم ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم
فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم اما ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فذاك لك ثم قال رسول الله صلعم فاقرؤوا ان
شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم
وتفسير الآية ه في حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته ه
وفي حديث ابي بكرة انه صلعم قال ما من ذنب اجدر ان يعجل الله تعالى لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم ه
الرابع عن معاذ بن جبل قال صلعم لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا
ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه ه
الخامس عن ابي بكرة قال صلعم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار ه السادس عن ام سلمة قال صلعم الذي
يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم ه السابع عن ابي سعيد الخدري قال صلعم والذي نفسي بيده لا يبغضنا اهل البيت
رجل الا ادخله الله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى ه الثامن في حديث ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلعم
في عام خيبر الى ان قال كنا بوادي القرى ومعه عبد له فبينما هو يحط رحل رسول الله اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة
فقال رسول الله صلعم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس ذلك
جاء رجل بشراك او بشراكين الى رسول الله صلعم فقال صلى الله عليه وسلم شراك من نار او شراكين من النار ه التاسع عن ابي بردة عن ابي موسى قال صلى الله عليه وسلم
ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر ه العاشر عن ابي هريرة قال صلى الله عليه وسلم ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا
جمع له يوم القيمة يحمى عليه صفائح من نار جهنم فيكوى بها جبينه وجنبه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون
هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والاخبار ه اجاب اصحابنا عنها من وجوه ه اولها انا لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم
ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور ه الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال
كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل داري اكرمته ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذلك ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق
لكان ادخال لفظة الكل عليه تكرارا وادخال لفظة البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم ه
الثاني هو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض بل اكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك
خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق
او لا يفيده ه الثالث هو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال حيث
حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة ه سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول
ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء

واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات ه
سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص
الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة
على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ه ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
حكم على كل الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد آمنوا فعلمنا انه لا بد من احد امرين ه اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة
للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلعم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من
هذا العموم هو الخصوص واياما كان فههنا فلم لا يجوز مثله ههنا ه سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان
معنا لان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ه سلمنا انه لم يوجد المخصص
ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه ه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء
بالوعيد ه الثاني انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى ه الثالث وهو
ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى ه سلمنا انه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات
نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم ه فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لا ريب انا
ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا يكون قويا
والله اعلم ه اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور ه الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد
هذه الماهية لاحد سوى الكافرين ه الثاني قوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر
كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب ه الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي رايته حال اشتغاله بالاكل فكذا ههنا وجب ان يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال
الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة فعلمنا انه تحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية ان يغفر للكافر لقوله ان الشرك لظلم عظيم
الا انه ترك العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية ه الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي ه الخامس قوله تعالى
كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت الآية
على ان جميع اهل النار مكذبين لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار الا ترى انه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها
سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ويدل على انها مخصوصة في بعض الكفار قوله قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها ه اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار
قلنا لا نسلم بان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء ه
السادس وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء المبالغة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي ه السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض
الوجوه وسودها قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فدل على انهم كفار ه الثامن انه تعالى لما جعل الناس ثلاثة
اصناف السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله
وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون ه التاسع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى فاذن صاحب
الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما مر بيانه في
تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه ه احدها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه ه وثانيها قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ه وثالثها انه تعالى قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى

جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه الغاصب والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة
ثم بين انه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار
فقد اخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار ه العاشر العمومات
الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
فحكم بالفلاح على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالع تلك الرسالة ه والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات
الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات يجيء في موضعه ان شاء الله ه اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو عن البعض وتوقفوا في البعض
فقد احتجوا من القرآن بآيات ه الحجة الاولى الآيات الدالة على كون الله عفوا كقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
ويعلم ما يفعلون وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت
ايديكم ويعفو عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون
عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا
الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال له انه عفا اذا كان له ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب
للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا
من غير فايدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا ه الحجة الثانية الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا
وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك
المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه
الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منه
على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء
من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا
الى الآخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط
العقاب بل تاخيره الى الآخرة وكذلك قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يعجل تعالى من مصايبها ما يلحقه
المحدود في جهة العقوبة والمجازاة بل يعجل بعض العقاب على كثير منها وكذا قوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او
يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلكهن ولا يهلك عن كثير من الذنوب ه والجواب العفو اصله من عفا الشيء اي ازاله
واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذا
قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التاخير
ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير ه
الحجة الثالثة الآيات الدالة على كونه رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين
يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب
الذي هو حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو زايد على حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها
منه قهرا او تكليفا لا يقال في المعطي انه اعطى الآخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو
حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان عنده امين
له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم اليه ما له من الملك مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام
عليه فكذا هاهنا واما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمته ترك العقاب
الزايد على العقاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل

انه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة
لان تركه عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة ه فان قيل لا يجوز ان يكون رحمته لاجل
ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في
الدنيا فاين رحمته في الآخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الآخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف من العذاب
غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية واذا اثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لان كل من قال بالتخفيف قال بالعفو ه
الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب
ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه ه احدها ان قوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه يغفره استحقاقا على ما دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله
ويغفر ما دون الشرك ذلك لمن يشاء اي ويتفضل بغفران ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال
فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا
امتنع كونهما مرادين بالآية ه وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغائر
لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق
فلا يبقى للفصل والتمييز فايدة ه وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لان المعلق
على المشيئة هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء او ابى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة فالتائبين
واصحاب الصغائر ه واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة
واما نحن فلا نقول بذلك ه ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه
الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفرها كلها لكل احد وان يغفر كلها
للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يعفو كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء
لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا ه فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه ان
المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل
واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله لا يؤخر
عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا وهو لا يؤخر مزيد الكفار وعقاب
الدنيا على المؤمنين لانا نقول يعتد بمقتضى الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء
فحصل بذلك نحو يعجل الفريقين تعجيل العقاب للكفار والفساق لتحريم كل واحد منهم لا ان يعجل عقابه وان كان لا يعجل ذلك
بكثير منهم ه سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة
اما الوجوه الثلثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهو وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ه واما
الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر
كل ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك ه سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة
لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان يكون مقدمة على هذه الآية ه والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة
على تاخير العقاب وجب بحكم الآية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والامر ليس كذلك في هذا التفضيل فايدة ومعلوم
انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة لم قلتم ان قوله دون
ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم
قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت
منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء يدل على اخراج ما لولاه لدخل فيه اما قوله آيات الوعيد اخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية اخص منها

لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه تفيد الوعيد للكل ولان ترجيح ايات العفو اولى لكثرة ما جاء في القرآن
والاخبار من الترغيب في العفو ٥ الحجة الخامسة ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة من القرآن ثم نقول لما وقع التعارض
فلا بد من الترجيح او من التوقيف والترجيح معنا من وجوه ٥ احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر
معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه ٥ وثانيها ان قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما
كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فحكم هذه الايما يلزان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل
به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فبقي معمولا به في الباقي ٥ وثالثها قوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشر فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه
فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة
راجح عند الله على جانب السيئة ٥ ورابعها انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله تعالى وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء
من المواضع وعيد الله حقا ٥ واما قوله ما يبدل القول لدي فالآية تتناول الوعد والوعيد ٥ وخامسها قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه
ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة
فصرح ههنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا بل قال فانما يكسبه على
نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم فلها ولم يقل
وان اساتم اساتم لها فكانه تعالى اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب
الحسنات راجح ٥ وسادسها انا قد دللنا على ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه
الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة واحدة ولا
في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم ٥ وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت
فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف
واهمال الوعد مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد ٥ وثامنها ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافر الغفور
غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء
قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك
يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ٥ وتاسعها ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو
اقبح القبائح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى
بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذيا فكذا ههنا ولما لم يجز
ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد ٥ وعاشرها قال يحيى بن معاذ الرازي الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد
خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي
والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام حسن ٥ الحادي عشر اما بينا بالدليل ان قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية ٥ اما لو خصصنا
عمومات الوعيد لمن يستحلها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل ٥ قال المعتزلة لم يرجح جانب
الوعيد اولى من وجوه اولها ان الامة تتفق على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانهم اهل الخزي وذلك
يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب
الوعيد راجحا على جانب الوعد ٥ اما بيان انه يلعن بالقرآن والاجماع ٥ اما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه
وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر ٥ واما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ٥

صوابه ... من الآية

واما انهم اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان
مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما
محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ٥ وثانيها ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد
خاصة والخاص مقدم على العام ٥ وثالثها ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد اولى
قلنا كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون
في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات
الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا اولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون
بسبب ايمانهم في الدنيا ٥ الثاني هب ان آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا
فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعد الآخرة اولى من العكس ٥ والثالث انا اجمعنا على ان السارق وان تاب فانه تقطع يده لا نكالا
ولكن امتحانا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو ٥ الرابع ان الجزاء ما يجزي
ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الآخرة والا قدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا فثبت ان هذا اثباتي العذاب في الآخرة ٥ اما
الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص
والله اعلم واذا ثبت فساد قولهم ترجيح جانب الوعيد فيقول الآيات الدالة على الوعد وعلى الوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما
فاما ان يقول ان العبد يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة او نقول العبد يصل اليه العقاب ثم ينتقل
الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الآباد وهو المطلوب ٥ الحجة الخامسة انا قد دللنا على ان تاثير شفاعة محمد صلعم في اسقاط العقاب
وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسالة ٥ الحجة السادسة قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسالة ٥ فان قيل هذه الآية وان
دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولونه وما تقولونه لا تدل الآية
عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب في التوبة وحمل الآية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها
على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ٥ الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له
من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هو التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه ٥ الجواب عن الاول ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وعد منه
تعالى بانه سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع انه سيفعل في المستقبل ذلك فانه نقطع بانه تعالى يخرج المؤمنين من النار لا محالة
فيكون هذا قاطعا بالغفران لا محالة وبهذا يثبت انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها على قبل التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسالة وبالله
التوفيق ٥ ولنرجع الى تفسير الآية فيقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها ٥ والاعتراض عليه من وجوه ٥
الاول انه كان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فلذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت
احاطة السيئة بالانسان واذا لا يثبت كون السيئة محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسالة فيتوقف الاستدلال بهذه الآية
على ثبوت المطلوب وهو باطل ٥ والثاني انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية
وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون
عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم
اذا لا بس بعض اجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا نظهر ان لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا
ثبت هذا فقوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل النار ٥ الثالث
ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن النزاع
انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسالة والله اعلم ٥ ولنختم الكلام في هذه الآية بفائدة فقهية وهي ان الشرط ههنا امران
احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يحصل عند حصول احدهما وهذا يدل
على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق وعتاق انه لا يحنث بوجود احدهما والله اعلم ٥ قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات

صوابه امتنانا

صوابه السادسة

صوابه السابعة

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ۝ اعلم أنه سبحانه ما ذكر في القرآن آية في الوعيد إلا وذكر بجنبها آية في الوعد وذلك لفوائد
أحدها ليظهر بذلك عدله سبحانه لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الإيمان ۝ وثانيها
أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال صلعم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق ۝ وثالثها
أنه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل **المسألة الأولى** العمل الصالح خارج عن مسمى
الإيمان لأنه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكرارا ۝ أجاب
القاضي بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة إلا أن قوله آمن لا يفيد إلا أنه فعل فعلا واحدا من أفعال الإيمان فلهذا حسن
أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات ۝ والجواب أن الفعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والإيمان هو المصدر فلو دل
ذلك على جميع الأعمال الصالحات لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الأعمال منه **المسألة الثانية** هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة
قد يدخل الجنة لأنا سنتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالأعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل إتيانه بالكبيرة
كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات وإذا صدق عليه
ذلك وجب اندراجه تحت قوله أولئك أصحاب الجنة ۝ فإن قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن
جملة الصالحات التوبة وإذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية ۝ قلنا قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبيرة صدق
عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت وإذا صدق عليه ذلك فيصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لأنه متى صدق المركب صدق
المفرد إلا أنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في كل الأوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك
في كل الأوقات أو في بعض الأوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم إن الفاسق أحبط
عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد إلا أن الكلام عليه قد تقدم **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الآية
على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لأن قوله أولئك أصحاب الجنة للحصر فدل على أنه ليس للجنة أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات
قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها ثم من أعطي الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاق
بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة
ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي خصهم الله بها وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم
وهو الجنة والموصل إلى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء ۝ التكليف الأول قوله لا تعبدون
إلا الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم
ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال أبو عمرو ألا ترى أنه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء
المسألة الثانية اختلفوا في موضع تعبدون من الإعراب على خمسة أقوال ۝ القول الأول قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه
قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا الله إلا أنه لما أسقطت أن رفع الفعل كما قال طرفة ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي
أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه أن وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم ۝ القول الثاني موضعه
رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل وإذ أقسمنا عليهم لا تعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش ۝
والقول الثالث قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله ۝ القول الرابع قول الفراء إن
موضع لا تعبدون النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى النهي والذي يؤكد كونه نهيا أمور ثلاثة أحدها
قوله وأقيموا ۝ وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبي لا تعبدوا ۝ وثالثها أن الإخبار في معنى الأمر والنهي آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه كأنه
سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه ۝ القول الخامس التقدير أن لا تعبدوا وتكون أن مع الفعل بدلا عن الميثاق كأنه قيل أخذنا
ميثاق بني إسرائيل على توحيدهم **المسألة الثالثة** هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لأنه تعالى أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره
ولا شك أن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن
الأضداد والأنداد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا إلا الله يتضمن كل ما اشتمل
عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تتأتى إلا معهما ۝ التكليف الثاني قوله وبالوالدين إحسانا وفيه مسائل **المسألة الأولى**

قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار
التاء قال أبو عمرو ألا ترى أنه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء **المسألة الثانية** اختلفوا في موضع تعبدون
من الإعراب على خمسة أقوال ۝ القول الأول قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت
أن رفع الفعل كما قال طرفة ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي ۝ أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه
أن وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم ۝ القول الثاني موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل
وإذ أقسمنا عليهم لا تعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش ۝ والقول الثالث قول قطرب
يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله ۝ القول الرابع قول الفراء إن موضع لا تعبدون
النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع على النهي والذي يؤكد كونه نهيا أمور ثلاثة ۝ أحدها قوله وأقيموا
وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبي لا تعبدوا ۝ وثالثها أن الإخبار في معنى الأمر والنهي آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه كأنه
سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه ۝ القول الخامس التقدير أن لا تعبدوا وتكون أن مع الفعل بدلا عن الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل على
توحيدهم **المسألة الثالثة** هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لأنه تعالى أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك أن الأمر بعبادته
والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الأضداد والأنداد ومسبوق
أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا إلا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه
والأحكام لأن العبادة لا تتأتى إلا معهما ۝ التكليف الثاني قوله وبالوالدين إحسانا وفيه مسائل **المسألة الأولى** يقال بم يتصل الباء في قوله
وبالوالدين إحسانا وعلام انتصب ۝ والثاني قيل على معنى وصيناهم بالوالدين إحسانا لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول
لكان وإلى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا إلى الوالدين ۝ والثالث قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول يعني أن لا تعبدوا وتحسنوا إحسانا
المسألة الثانية إنما قلنا أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه ۝ أحدها أن نعمة الله على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم
شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله نعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في تكون الولد ووجوده كما أنهما منعمان
عليه بالتربية وأما غيرهما فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله ۝
وثانيها أن الله سبحانه هو المؤثر في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر
الحقيقي أردفه بحسب العرف والظاهر ۝ وثالثها أن الله تعالى لا يطلب على إنعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام
وإنعام الوالدين كذلك فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضا ماليا ولا ثناء ولا ثوابا فإن من ينكر المعاد يحسن إلى ولده ويربيه
فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله ۝ ورابعها أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فإنه لا يقطع
عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم وكرمهم وإن كان الولد مسيئا إلى الوالدين
وخامسها كما أن الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه يتصرف
في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبد الآباد كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل
حبة أنبتت سبع سنابل ۝ وسادسها أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين
معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله تعالى فاعتدل الأمر من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعل نعم الوالدين
كالتالية لنعم الله تعالى **المسألة الثالثة** اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه أحدها
أن قوله في هذه الآية وبالوالدين إحسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف
مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال
بقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ۝ وثانيها قوله فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة
في المنع من إيذائهما ثم إنه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم ۝
وثالثها أن الله تعالى حكى عن إبرهيم صلعم أنه كيف تلطف في دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو صلى الله عليه وسلم كان يتحمل ذلك وإذا ثبت ذلك

في حق ابي هيم صلعم ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ان اتبع ملة ابرهيم **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين ~~لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم~~ التكليف الثالث قوله وذي القربى وفيه مسايل

المسئلة الاولى قال الشافعي لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقرب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فتتبع نسلهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي نترقى الى اقرب جد ينتسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني مطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا نترقى الى بني شافع لانه اقرب من يعرف اقاربه في زماننا اما قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام **المسئلة الثانية** اعلم ان حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباوه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر الله ذكره عن الوالدين وفي صورة انه صلعم قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة تقول اي رب اني ظلمت اي اني قطعت قال فيجيبها ربها الا ترضين ان اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان البعد اقوى وكان دفعه اوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع قوله واليتامى وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان واما في غير الانسان فيتمه من قبل امه **المسئلة الثانية** اليتيم كالتالي لرعاية حقوق القرابة حتى يبلغ لانه لصغره لا ينتفع به ولليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله والمساكين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعي الفقير اسوا حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري احتجوا عليه بقوله اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم **المسئلة الثانية** انما تاخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين **المسئلة الثالثة** الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي التغاير التكليف السادس قوله وقولوا للناس حسنا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا قولا حسنا والباقون حسنا بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بعد سوء وفيه اوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الثاني ان يكون قوله وقولوا للناس حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الوجه الثالث حسنا اي قولا هو حسن في نفسه لافراط حسنه **المسئلة الثانية** قال لم خوطبوا بقوله وقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلثة اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها فيه حذف اي قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلنا لا تعبدوا وقولوا **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا يعبدوا الا الله وعلى ان يقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا يعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى يكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه **المسئلة الرابعة** منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحتمل

فههنا احتمالان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا في الدعاء الى الله وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو القوي والدليل عليه ان موسى وهرون مع جلال منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا محمد صلعم مامور بالرفق وترك الغلظة وكذلك قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذي تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى في الحقيقة حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذي تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله صلعم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس **المسئلة الخامسة** قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهي مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان تكون بالقول الحسن كما قال لموسى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية عتو فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع آداب الدين والدنيا داخل تحت قوله تعالى وقولوا للناس حسنا **المسئلة السادسة** ظاهر الاية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان اخذ الميثاق على الوجوب وكذلك ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وروي عن ابن عباس انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكوة حتى انه ان لم يندفع حاجتهم بالزكوة كان التصدق واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به التكليف السابع والثامن قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية بين ان مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع التوكيد الدلايل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثق يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في ان المراد بقوله ثم توليتم على ثلثة اوجه احدها انه من تقدم من بني اسرايل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلعم من اليهود يعني اعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر اما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الجواب يقتضي ان يكون فيهم ايضا فيهم الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر ويبين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم بما قام الحجة عليهم من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الماضين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق

كالزمهم التمسك بها فكذلك هؤلاء لزمكم لانكم تعلمون ما في التورية من حاله وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم انتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين آمنوا واسلموا فهذا الاحتمال ٥ اما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلعم اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلايل محمد صلعم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض مشابهين لاوليك المتقدمين في ذلك التولي والله اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون ٥ اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله تعالى عليهم وهو انه تعالى كلفهم بهذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه ٥ اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلعم ٥ وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق آبائكم ٥ وثالثها انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه ٥ اما قوله لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه ٥ والجواب عنه من اوجه ٥ احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح وكثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به ٥ وثانيها المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم ٥ وثالثها انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ٥ ورابعها لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم ٥ وخامسها لا تسفكوا دماء من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم ٥ اما قوله ولا تخرجون انفسكم ففيه وجهان ٥ الاول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم ٥ الثاني المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما تعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك ٥ اما قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى ان ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها ٥ وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا ٥ وثالثها وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ٥ ورابعها المراد الاقرار الذي هو الرضى بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته ٥ فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد ٥ قلنا فيه ثلثة اقوال ٥ الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الآن على اقرارهم ٥ الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون ٥ والثالث انه للتاكيد

قوله تعالى ثم انتم هولاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفدوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ٥ اما قوله ثم انتم هولاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وهولاء للغايب فكيف يكون الحاضر نفس الغايب ٥ وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هولاء ٥ وثانيها تقديره ثم انتم اعني هولاء الحاضرين ٥ وثالثها انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعني وما التي بيمينك ٥ ورابعها هولاء تاكيد لانتم والخبر يقتلون ٥ اما قوله تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واصحها ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه انه قتل النفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبين المراد بالاخراج من الديار ما هو ٥ اما قوله تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسايل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اثاقلتم والحذف اخف والادغام ادل على الاصل المسئلة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم فيه الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم

فعلوا على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان المسئلة الثالثة الآية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة ٥ فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوايق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية له الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى ٥ الجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق المسئلة الرابعة الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الآية دلت على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة ٥ اما قوله وان ياتوكم اسارى تفدوهم ففيه مسايل

المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الف والاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى قولان ٥ احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى ٥ والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في الوثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الايمة ولانه ادل على معنى الجمع اذا كان يقال لكثرتهم وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها لغة اهل الحجاز ٥ المسئلة الثانية تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفدا وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداه يفديه وتفادوهم من المفاداة المسئلة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى كفوهم وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر ٥ قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلعم وما انزل عليهم والمراد انه اذا اتى في الكتاب الذي معكم بما محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والآخذ منه للتخليص يوصف ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الآية اولى من عوده على امور تقدم ذكرها بعد آيات

المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا اخربوا ديارهم واخرجوهم واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى تفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحي ان نذل حلفاءنا ٥ وقال آخرون ليس الذين اخرجوا هم الذين فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه ٥ اما قوله وهو محرم عليكم ففي قوله هو وجهان ٥ الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم ٥ الثاني انه كناية عن الاخراج عند ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام موضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول ٥ اما قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجوه ٥ احدها اخراجهم كفر وفداهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ دخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التورية كان دالا على وجوبه ٥ وثانيها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى صلعم مع التكذيب بمحمد صلعم مع ان الحجة في امرهما على سواء يجري مجرى طريقة السلف منهم في ان يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء ٥ اما قوله الا خزي في الحيوة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اذا مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه موقعا يستحي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم ٥ واختلفوا في هذا الخزي على وجوه ٥ احدها قال الحسن المراد الجزية

والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الخزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلعم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم ٥ وثانيها اخراج بني النضير من ديارهم وبعد قتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلعم ٥ وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم واقع في النهاية العظمى ٥ اما قوله ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى اشد العذاب ٥ والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد من هذه الجهة ٥ اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان ٥ **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة ٥ وجه الاول البناء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ٥ وجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار تاء الخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب اذا اجتمعا **المسئلة الثانية** قوله وما الله بغافل تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقيها **قوله تعالى** اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون ٥ اعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله تعالى نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه يغبن في عقله فبان يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة اولى ٥ اما قوله فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في دخول الفاء في فلا يخفف قولان احدهما للعطف على اشتروا والقول الآخر معنى جواب الامر كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى اضمار **المسئلة الثانية** بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخف انقضى ذلك في نفي جميع ما ذكرناه ٥ اما قوله وما هم ينصرون ففيه وجهان ٥ الاكثرون حملوه على نفي النصرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم من يريد عذابهم ٥ ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود التي تقام على المضروبان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات **قوله تعالى** ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون اعلم ان هذا النوع من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوها بالكفران والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم خالفوا امر الله تعالى من قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية ٥ اما الكتاب فهو التورية اتاه الله اياها جملة واحدة روي عن ابن عباس ان التورية لما نزلت امر الله موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى عليه السلام فحملها ٥ اما قوله وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قفينا اتبعنا ماخوذ من الشيء ياتي في قفا الشيء اي بعده نحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله ثم ارسلنا رسلنا تترى **المسئلة الثانية** روي ان بعد موسى الى ايام عيسى عليهما السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه عليه السلام جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها ٥ قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ونقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما كان علم من قبل او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه اصلا لتبيين العقليات فهذه العلة فالذي القول

صوابه مسألتان [?]

في رسلنا فثبت انه لابد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلم ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى ٥ والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الامة او نوع آخر من الالطاف لا يعلمها الا الله ٥ وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة الرسل الا بشريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع الا في هذا **المسئلة الثالثة** هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم ٥ اما قوله واتينا عيسى بن مريم البينات ففيه مسائل **المسئلة الاولى** السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى وكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ اكثر شرع موسى عليهما السلم ٥ **المسئلة الثانية** قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه **المسئلة الثالثة** في البينات وجوه احدها المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس وثانيها الانجيل ٥ وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته ولا يكون للتخصيص معنى ٥ اما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوي ايدناه قرا ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب **المسئلة الثانية** اختلفوا في الروح على وجوه ٥ احدها انه جبريل صلعم وانما سمي بذلك لوجوه ٥ الاول ان المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل صلعم بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى ٥ الثاني سمي جبريل صلعم بذلك لانه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فانه هو المتولي لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم ٥ الثالث ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير ان روحانيته اتم واكمل ٥ الرابع سمي جبريل صلعم روحا لانه ما تضمنته اصلاب الفحول وارحام الامهات ٥ وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما في القرآن وروحا من امرنا وسمي به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تتم لاجله ٥ وثالثها انه الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلم الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ٥ ورابعها انه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله فنسب روح عيسى عليه السلم الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل صلعم سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرايع وحيوتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل اتم لوجوه ٥ احدها ان جبريل صلعم مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة اتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل اولى ٥ وثانيها ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه ٥ وثالثها ان قوله وايدناه يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة الى جبريل صلعم حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى ٥ ورابعها وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليهما الصلوة والسلم من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلم مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما تولد عيسى من نفخة جبريل عليه السلم وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء ٥ اما قوله افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه وان تهيا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التاويل وفيهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على آدم عليه السلم **اما قوله** ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه انه على وجهين ٥ احدهما ان يراد الحال الماضية لان الامر فظيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب ٥ الثاني ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حول قتل محمد لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال صلعم عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري **قوله تعالى** وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون ٥ اما الغلف ففيه ثلثة اوجه ٥ احدها انه جمع اغلف والاغلف هو الذي في غلاف

صوابه [?]

اى قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها ٥ وثانيها روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوءة من الحكم
فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد صلعم ٥ وثالثها غلف كالغلاف اى كالغلاف الخالى لا شىء فيه مما يدل على صحة قولك ٥ اما المعتزلة
فانهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس فى قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد
على ما تقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين فى هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لان الله تعالى
انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى
اذانهم وقرا وانا جعلنا فى اعناقهم اغلالا وجعلنا من بين ايديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف
او تشبيه حالهم فى اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى للكافرين
على مثل هذه المقالة وهو قوله وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما قالته
المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فى ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم ٥
واعلم انا بينا فى تفسير الغلف وجوها ثلاثة ولا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل وهب انا سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت
ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم ٥ اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم
اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم ٥ وثانيها
لعل المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعنى ليست قلوبنا فى غلاف ولا فى غطاء
بل افهامنا قوية وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا فى دلائلك يا محمد فلم نجد فيها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف
الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ٥ وثالثها لعل قلوبهم ما كانت فى الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد
صلعم كما قال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد
فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر ٥ اما قوله فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فى تفسيره ثلثة اوجه
اولها ان القليل صفة المؤمن اى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابى مسلم ٥ وثانيها انه صفة الايمان اى لا يؤمنون الا بقليل
مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل ٥ وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال
قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائى تقول العرب مررنا بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول
اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب ان يتناول
الاستثناء بعض هؤلاء القوم المسئلة الثانية فى انتصاب قليلا وجوه احدها فايمانا قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو ايمانهم ببعض
الكتاب ٥ وثانيها انتصب بنزع الخافض اى بقليل يؤمنون ٥ وثالثها اى فصاروا قليلا ما يؤمنون قوله تعالى ولما جاءهم
كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين
اعلم ان هذا النوع هو النوع الثالث من قبائح افعال اليهود ٥ اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القران لان قوله مصدق
لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما هو معهم وما ذاك الا القران ٥ اما قوله مصدق لما معهم ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى لا شبهة فى ان القران مصدق لما معهم فى امر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلعم فى النبوة واللائق بذلك هو كونه
موافقا لما معهم فى دلالة نبوته اذ قد عرفوا انه ليس بموافق لما معهم فى سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة فى باب ادلة
القران لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات
والنعوت والصفات المسئلة الثانية قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة قلنا اذا وصف
النكرة تخصص فصح انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله المسئلة الثالثة فى جواب لما ثلثة اوجه
احدها انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فان جوابه محذوف وهو لكان هذا
القران عن الاخفش والزجاج ٥ وثانيها انه على التكرير لطول الكلام ٥ والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله
تعالى انكم مخرجون عن المبرد ٥ وثالثها ان يكون الفاء جوابا لما الاولى وكفروا جوابا لما الثانية وهو كقوله فاما ياتينكم منى
هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء ٥ اما قوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففى سبب النزول

صوابه سائل

وجوه احدها ان اليهود قبل مبعث محمد صلعم ونزول القران كانوا يستفتحون اى يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا
وانصرنا بالنبى الامى ٥ وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبى قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس ٥ وثالثها كانوا يسألون
العرب عن مولده ويصفونه بانه نبى من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا اى على مشركى العرب عن ابى مسلم ٥ ورابعها نزلت فى بنى قريظة
والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدى ٥ وخامسها نزلت فى احبار اليهود كانوا
اذا قرءوا واذا ذكر محمد فى التورية وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال
هذا المبعوث ٥ اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسايل المسئلة الاولى تدل الآية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال
وهو ان التورية نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل اعنى بيان ان الشخص
الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر فى السنة الفلانية فى المكان الفلانى او لم يوجد هذا الوصف على هذا
الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التورية على صدق محمد صلعم فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم على
الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة فى التورية كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله
تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ٥ والجواب ان الوصف المذكور فى التورية كان وصفا اجماليا وان محمدا صلعم لم يعرفوا نبوته بمجرد
تلك الاوصاف بل لظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار المسئلة الثانية يحتمل
ان يقال كفروا به لوجوه ٥ احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بنى اسرائيل لكثرة ما جاء من الانبياء من بنى اسرائيل
وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل اسمعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب
وخالفوا طريقهم الاول ٥ وثانيها اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار ٥ وثالثها
لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به المسئلة الثالثة انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين
بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى ٥ اما قوله فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان
المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من
يستحق اللعن من القول الحسن والله اعلم قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله
على من يشاء من عباده فباءو بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين ٥ اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا فى مسايل
المسئلة الاولى اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثانى كقولنا علم الا ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور
يجوز فيه اربع لغات ٥ الاول على الاصل اعنى بفتح الاول وكسر الثانى ٥ والثانى اتباع الاول للثانى وهو ان يكون بكسر النون
والعين كما يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف
الحلقى مستتبعا لما يجاوره ٥ الثالث اسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح النون واسكان
العين كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء ٥ الرابع ان يسكن الحرف الحلقى وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون
واسكان كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء ٥ واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان فى حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين
الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر فى الزمان الماضى وصيرورتهما كلمتى
مدح وذم يراد بهما المبالغة فى المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم فى اللفظ على التغيير عن الاصل فى المعنى فيقولون نعم الرجل
زيد ولا يذكرونه على الاصل الا فى ضرورة الشعر ٥ كما انشد المبرد ٥ ففداء لبنى قيس على ما اصاب الناس من شر وضر ٥٥
ما اقلت قدماى انهم نعم الساعون فى الامر المبر ٥ المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل
عليه دخول التاء التى هى علامة التانيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان
بن ثابت ٥ الست بنعم الجار يولف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما ٥٥ وبما روى ان اعرابيا بشر بمولودة
فقيل له نعم المولودة مولودتك فقال والله ما هى بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك بطريق الحكاية
المسئلة الثالثة اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا واما مضمرا

نقطعهم

فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق والثاني
نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله ٥ فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا ٥
فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى في الركب بالالف
واللام كانه قد اتى به في القوم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة
المنصوبة تدل عليه ورجلا منصوب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول
العشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان
بالالف واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل وكفوا انفسهم مؤنة الاضمار وانما اضمروا الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على
الجنس الذي فضل عليه **المسألة الرابعة** اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ اي مؤخرا
كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما يقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع
الى المبتدأ فان الرجل لما كان شايعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه والوجه الآخر ان يكون
زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد
المسألة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك
كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا
باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسايل فلنرجع الى التفسير ٥ اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسئلتان
المسألة الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا
المسألة الثانية في الشرا ههنا قولان ٥ احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي
يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة فاذا اختار
الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان العوض في البيع والشرى هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد
منهما بانه بايع ومشتر لوقوع هذا المعنى من واحد منهما فصح تاويل قوله بئسما اشتروا به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم
لان الذي حصلوه على منافع انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين انفسهم بذلك ٥ الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان
المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله ياتي باعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم
الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا الوجه اقرب
الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا ولا
شبهة ان المراد به الكفر بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي اختاروا
لاجله هذا الكفر بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادي فلان فلانا حسدا اي تنبيها
بذلك على غرضه ولو لا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا ٥ واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان
البغي قد يكون حسدا الوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة
لا تليق الا بما حكينا من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة والمنتظر حصول في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك
على البغي والحسد ٥ اما قوله تعالى فباءوا بغضب على غضب ففيه مسايل **المسألة الاولى** في تفسير الغضبين وجوه احدها
انه لابد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو كفرهم بعيسى عليه السلم وما انزل عليه والآخر كفرهم بمحمد صلعم
وما انزل عليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد
سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة ٥ الثاني ليس المراد اثبات الغضبين فقط
بل الغرض اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله ويد الله مغلولة ان الله
فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير ٥ الثالث ان المراد به تاكيد الغضب وتكثيره
لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم ٥ الرابع الاول لعبادتهم العجل والثاني لكتمانهم صفة محمد صلعم

وتحريفهم نبوته عن السدي **المسألة الثانية** الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان
دم قلبه بسبب مشاهدة امر يكره وهو ذلك محال في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته من عصاه الاضرار به
من جهة اللعن والامر بذلك **المسألة الثالثة** انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك
كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة ٥ اما قوله تعالى وللكافرين
عذاب مهين ففيه مسايل **المسألة الاولى** قوله وللكافرين عذاب مهين لهم يدل على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة
الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم **المسألة الثانية** العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا
لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك مما لا يتاتى الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير الا ان الاهانة لما
حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفايدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب
مقرونا بالاهانة امر لابد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه **المسألة الثالثة** قال قوم قوله وللكافرين عذاب
مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بساير الآيات
ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما المرجية قالوا ثبت بهذه الآية
انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا يخفى **قوله تعالى**
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ الله
مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ٥ اعلم ان هذا هو النوع من قبايح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما انزل الله اي بكل
ما انزل الله والقايلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة ما بمعنى الذي يفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان
يؤمنوا بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولو لا ان لفظة ما يفيد العموم والا لما حسن هذا الذم
ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني التوراة وكتب ساير الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى
عليه السلم ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك
انه لا يجوز ان يقال لهم آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق
واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض ٥
اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلعم وبيانه من وجهين ٥ الاول بما دل عليه قوله
وهو الحق انه لما ثبتت نبوة محمد صلعم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه صلعم اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وانه امر المكلفين
بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء
وبعض الكتب محال ٥ الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين ٥ الاول ان محمدا صلعم لم يتعلم علما ولا استفاد
من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه صلعم انما استفادها من الوحي
والتنزيل ٥ الثاني ان القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال
التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلعم ٥ اما قوله فلم تقتلون
انبياء الله من قبل ففيه مسايل **المسألة الاولى** انه سبحانه بين من جهة اخرى ان دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة
متناقضة من وجه آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء
النبوة فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلم كفرا فلم سعيتم في ذلك ان
صدقتم في ادعايكم كونكم مؤمنين بالتوراة **المسألة الثانية** هذه الآية دالة على ان الجادل في الدين جاز من حرف الانبياء عليهم
السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جايز **المسألة الثالثة** قوله فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم
من اسلافهم ويدل عليه وجوه ٥ احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين ٥ وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك ٥ وثالثها
انه لا يتاتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين

الله

ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافكم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان كما خرج
اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالكلية **المسئلة الرابعة** يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز
ان يقال انا اضربك امس ٥ والجواب فيه قولان ٥ احدهما ان ذلك جاير فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بالسلف
من قبيح فعله ويحك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقل تلت لانه اراد من شانها
التلاوة ٥ والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مومنين بالتورية **قوله تعالى** ولقد جاءكم موسى
بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون اعلم ان تنزيل هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى
طريقة اليهود في زمان محمد صلعم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد
عليه اعاد ذكر موسى عليه السلم وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذا اجازوا ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء
الى دينه والتمسك به فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار **قوله تعالى** واذ اخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم
ان كنتم مومنين ٥ اعلم ان في الاعادة وجوها ٥ احدها ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب
وثانيها انه انما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم ٥ اما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا
ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان اطلاق الجبل لا شك انه من اعظم المعجزات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم
سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم لا انه يوجب الانقياد **المسئلة الثانية** الاكثرون من المفسرين اعترفوا
بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجايز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا كقوله تعالى
ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طايعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز ٥ اما قوله واشربوا
في قلوبهم العجل ففيه مسايل **المسئلة الاولى** واشربوا في قلوبهم حب العجل وفي وجه هذه الاستعارة وجهان ٥ الاول معناه

مسئلتان

تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا ٥
الثاني كما ان الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال **المسئلة
الثانية** قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله ٥ اجابت المعتزلة عنه من
وجهين ٥ الاول ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم بعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم
فاعله كما تقول فلان معجب بنفسه ٥ الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين
الانس والجن ٥ اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا بدليل
منفصل ولما اقمنا الدلايل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر ٥ اما قوله
بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله سبحانه وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه ٥ اما قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى المراد بئسما يامركم به ايمانكم بالتورية لانه ليس في التورية عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم
كما قالوا لشعيب اصلوتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم **المسئلة الثانية** الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي
لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ٥ اما قوله ان كنتم مومنين فالمراد التشكيك
في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم **قوله تعالى** قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت
ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين ٥ اعلم ان هذا هو النوع من قبايحهم وهو ادعاوهم ان الدار
الاخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه ٥ احدها انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان
كذي وكذي فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه ٥ وثانيها ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى ومن قولهم نحن ابناء الله واحباؤه ومن قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة ٥ وثالثها
اعتقادهم في انفسهم انهم المحقون لان النسخ غير جايز على شرعهم وان ساير الفرق مبطلون ٥ ورابعها اعتقادهم في انبيائهم
الاكابر الانبياء عليهم السلم اعني يعقوب واسحق وابرهيم تخلصهم عن عقاب الله ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا
شان انفسهم وكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به في التورية منهم لا من العرب وكانوا

يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلعم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم
الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس
الى نعم الاخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه سلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال
ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وان يكون
راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون
مطلوبا فوجب كون هذا الانسان راضيا بالموت متمنيا فثبت ان الدار الاخرة لو كانت لهم خالصة لوجب ان يتمنوا الموت
ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعايهم في قولهم ان الدار الاخرة خالصة
لهم من دون الناس ٥ فان قيل الاستدلال انه لو كانت لهم الدار الاخرة خالصة لوجب ان يتمنوا الموت قولها لان نعم الاخرة مطلوبة ولا
سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وان يكون مطلوبا ٥ قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون
مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا ان يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالالام العظيمة وما
كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت ٥ السؤال الثاني انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد صلعم فيقولوا انك تدعي
ان الدار الاخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان نقتلك امتك فانا نراك ونرى
امتك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان
ترضوا بان نقتلكم ٥ السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار الاخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكباير
فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار ابدا لانهم كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما
تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان مذهبهم انه لا تمسهم النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام القيمة
كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب
هذا الخوف ٥ السؤال الرابع انه صلعم نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احيني ان كانت
الحيوة خيرا لي وايضا قال تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يومنون بها والذين امنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال
ثم انه يتحدى القوم بذلك ٥ السؤال الخامس ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القايم بالقلب وبين اللفظ الدال
على ذلك المعنى وهو قول القايل ليتني مت فلليهود ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان
فله ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القايم بالقلب فله ان
يقول كذبتم ما اتيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا اليه ٥
السؤال السادس هب ان الدار الاخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القران حقا والنزاع ليس الا فيه ٥ والجواب قوله كون الموت
متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة
بسبب الحجامة عظيمة وجب ان يكون الامر هاهنا كذلك ٥ قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلعم لزمه ان يرضى بالقتل
قلنا الفرق بين محمد صلعم وبينهم ان محمدا كان يقول اني مبعوث لتبليغ الشرايع الى اهل التوراة وهذا المقصود بعد لم يحصل
فلاجل هذا لا ارضى بالقتل واما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق ٥ قوله ثالثا كانوا خايفين عن عقاب الكباير قلنا القوم ادعوا كون
الاخرة خالصة لهم وذلك يومنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب ٥ قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع فيجوز
ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات ٥ روي ان عليا عليه السلم كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن
ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه يسقط الموت ٥ وقال عمار بصفين الان
القى الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الحال التمني للموت على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص فانه صلعم
حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدايد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضى بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي
يدل على صحة النبوة ٥ قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف

الا بما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول والذي في القول من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان يقول
عليه السلم والصلاة تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره ۵ قوله سادسا ما الدليل
على انه ما وجد التمني قلنا من وجوه ۵ احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول
بصحة نبوة محمد صلعم وبتقدير حصوله هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقايع العظيمة فوجب ان
ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد ۵ وثانيها انه صلعم مع تقدمه في الراي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول
الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز
وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يامن عاقبة الحال فيه ولا يامن من خصمه ان يقهره بالدليل
والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في اعقل العقلاء فثبت انه صلعم ما اقدم على تحديهم
الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه ۵ وثالثها ما روي انه صلعم قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم
من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار
الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا اخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ۵ ولنرجع الى التفسير اما قوله
ان كانت لكم الدار الاخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوبة من دار الاخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون ان لهم الجنة ۵ واما قوله
عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله
كل ذلك بالدلالة التي ذكرها ۵ واما خالصة فنصب على الحال من الدار الاخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان
صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى
ولانه لم يوجد ههنا معهود ۵ واما من دون فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القايل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون
الناس ۵ اما قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم
صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي في اظهار كونهم في دعواهم كاذبين **المسئلة الثانية** في هذا التمني قولان
احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا الفريقان بالموت على اي الفريقين كان اكذب والثاني ان يقولوا ليتنا نموت وهذا
الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ ۵ اما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع عن ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار بالغيب
لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلعم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت
الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي ۵ واما قوله ابدا فهو غيب اخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء
من الازمنة الاتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم
الاوقات فهما غيبان ۵ واما قوله بما قدمت ايديهم فبيان للعلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم
دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت ۵ اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى
ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس
كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر ۵ فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة
ولا يتمنونه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة
ادعوا ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء لله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين
الامرين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة القصوى هي حصول دار
الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم
بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها
بلفظ لا لانه ليس في غاية القوة في افادة معنى النفي والله اعلم **قوله تعالى** ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين
اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون ۵ وفي الاية مسايل الاولى
اعلم انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية انهم في غاية الحرص على الحيوة لان

صوابه مسئلتان

ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحيوة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ۵ اما قوله
ولتجدنهم احرص الناس على حيوة فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم احرص
وانما قال على حيوة بالتنكير لانه اراد حيوة مخصوصة وهي الحيوة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحيوة
۵ اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه ۵ احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حيوة واحرص من الذين
اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم ۵ فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس ۵ قلنا بلى ولكنهم افردوا
بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد
لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ ۵ فان قيل لم زاد حرصهم على حرص المشركين ۵
قلنا لانهم علموا انهم صايرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك ۵ القول الثاني ان هذه الواو واو استيناف وقد تم الكلام
عند قوله على حيوة تقديره ومن الذين اشركوا اناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم ۵ القول
الثالث فيه تقديما وتاخيرا وتقديره ولتجدنهم وطايفة من الذين اشركوا احرص الناس على حيوة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود
احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم رحمه الله ۵ والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق
بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحيوة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي
اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا لغيرنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلثة اقوال
قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زي هزار سال وقيل المراد
مشركوا العرب وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لما بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر
وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد التكثير وهو معروف في كلام العرب ۵ اما قوله يود احدهم
لو يعمر الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص
الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت ۵ اما قوله وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** ان الضمير في قوله وما هو كناية عماذا فيه ثلثة اقوال ۵ احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما
احدهم من يزحزحه من النار تعميره ۵ وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه ۵ وثالثها ان يكون
هو مبهما وان يعمر موضحه **المسئلة الثانية** الزحزحة التبعيد والانجاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب
اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده ومنجيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول ۵ اما قوله والله بصير بما يعملون ۵
فاعلم ان البصير قد يراد به العليم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت
المبصرات لابصرها والوصفان يصحان عليه سبحانه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة
والله اعلم **قوله تعالى** قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين
من كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ۵ اعلم ان هذا النوع من قبايح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى امره تعالى
بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فما لم يثبت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يامره الله تعالى بذلك ۵ والمفسرون ذكروا
امورا احدها انه صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم
النبي الذي يجيء في اخر الزمان فقال صلعم تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون
ام من المراة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المراة فقال صدقت فما بال
الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال
صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال صلى الله عليه وسلم
انشدكم بالله الذي انزل التورية على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله
من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اي ملك

يأتيك بما نقول عن الله قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي باليسر والرخاء فلو كان هو الذي
يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا أول هذه العداوة ان الله تعالى أنزل على نبينا ان بيت المقدس
سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبرئيل وقال ان سلطكم الله
على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي أخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فايدة في قتله ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا
وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا
لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الآيتين ۝ وثانيها ما روي انه كان
لعمر ارض بأعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر انا قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال
والله ما اجيئكم لحبكم ولا اسألكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل
عليه السلم فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهم
وما منزلتهما من الله قالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولون
فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل صلعم قد سبقه
بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر ۝ وثالثها قال
مقاتل زعمت اليهود ان جبريل صلعم عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا وانزل الله تعالى هذه الآيات ۝ واعلم ان الاقرب
ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا
لما بين يديه مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه ۝ اولها ان الذي نزله جبريل صلعم من القرآن
بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي تعترفون
انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله
كفر ۝ وثانيها ان الله تعالى لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد ويأبى عن قبول امر الله وذلك
غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله ويأتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه في جبريل عليهما السلم
فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة ۝ وثالثها ان انزال القرآن على محمد صلعم كما شق على اليهود فانزال التورية على موسى شق على
قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة اولئك المتقدمين لانزال الله التورية على موسى
عليه السلم قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه **المسألة الثانية** من الناس من استبعد ان يقول
قوم من اليهود ان جبريل صلعم عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم
يقل بذلك ۝ واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه وتعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها
كما لهم آلهة **المسألة الثالثة** قرا ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
بفتح الجيم والراء مهموزا ۝ والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلث منها ذكرناها وجبرل
على وزن جبعل وجبرائيل بوزن جبراعيل وجبرايل بوزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة **المسألة الرابعة**
قال بعضهم جبريل معناه عبد الله لان جبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم ۝ قال ابو علي الفسوي
هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل ۝ والثاني انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا ۝ اما قوله تعالى فانه نزله على
قلبك ففيه سؤالات ۝ السؤال الاول الهاء في قوله فانه وفي قوله نزله الى ماذا تعود ۝ الجواب فيه قولان اولهما ان الهاء الاولى
تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهذا قول
ابن عباس واكثر اهل العلم اي ان كانت عداوتهم لاجل ان جبريل صلعم ينزل القرآن فانما ينزل باذن الله ۝ قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق
ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته ۝ وثانيهما المعنى
بان الله تعالى نزل جبريل صلعم لا انه نزل نفسه ۝ السؤال الثاني القرآن انما نزل على محمد صلعم فما السبب في قوله نزله على قلبك ۝ الجواب
هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الامين على قلبك والكثر الامة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص

القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما كان بسبب تمكنه من الاداء ثابتا في قلبه حفظا
جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه ۝ السؤال الثالث كان من حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب
جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ۝ السؤال الرابع كيف استقام قوله
فانه نزله جزاء للشرط ۝ الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا بما امر به من انزال
كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مامور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون
مشكورا فكيف يليق به العداوة ۝ والثاني انه تعالى بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب بما انا
على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه ۝ اما قوله تعالى
باذن الله فالاظهر منه بامر الله وهو اولى من تفسيره بالعلم لوجوه ۝ اولها ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب
الحمل على حقيقته ما امكن ۝ وثانيها ان انزاله كان من الواجبات والوجوب يستفاد من الامر لا من العلم ۝ وثالثها ان ذلك
الانزال ان كان عن امر لازم كان اوكد في الحجة ۝ اما قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله
من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتورية وزعم انه اشارة الى ان القرآن يوافق التورية في
الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ۝ فان قيل اليس شرائع القرآن مخالفة لشرائع ساير الكتب فلم صار ان يكون مصدقا لها لكونها
متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلعم اولى من ان يكون غير مصدق لها ۝ قلت الشرائع التي تشتمل عليها ساير الكتب
كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن
وبين ساير الكتب اختلاف في الشرايع ۝ اما قوله وهدى وبشرى فالمراد به ان القرآن مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف
به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الآتي بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه
بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى ۝ فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى
بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل ۝ الجواب من وجهين ۝ الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب
فهو كقوله هدى للمتقين ۝ والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على الحصول
الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله تعالى به ۝ اما الآية الثانية وهي قوله من كان عدوا
لله وملايكته ففيها مسايل الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن
على قلب محمد صلعم وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الآية ان من كان عدوا لله فبين ان في مقابلة عداوتهم بما
يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع وتضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم
الذي لا ضرر اعظم منه ۝ وههنا سؤالات ۝ السؤال الاول كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك
محال على الله ۝ والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العدو للغير هو الذي يريد انزال المضار به وذلك
محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالاثنين اولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما ان يراد
بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه او ينقاد له شبه
طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم
عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العقاب
الدايم ۝ السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة ۝ الجواب لوجهين الاول افردهما
بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة ۝ الثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول هو ذكرهما
والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما ۝ واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التأويل
واذا ثبت هذا فنقول يجب ان يكون جبريل صلعم افضل من ميكائيل صلعم من وجوه ۝ احدها ان الله تعالى قدم جبريل في الذكر
وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله

حسن ○ وثانيها ان جبريل صلى الله عليه وسلم ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب
والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل ○ وثالثها
قوله تعالى في صفة جبريل صلعم مطاع ثم امين فوصف المطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل
فوجب ان يكون افضل منه **المسئلة الثانية** قرا ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة
بعد الهمزة بلا ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكييل على وزن ميكعيل وميكيل
كميكعل عن ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه **المسئلة الثالثة** الواو في وجبريل وميكال قيل واو العطف
وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع **المسئلة الرابعة** عدو للكافرين اراد عدو لهم الا انه
جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر **قوله تعالى** ولقد انزلنا اليك
آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اعلم ان هذا هو النوع من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون
على الاوس والخزرج برسول الله صلعم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم
معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفون
لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الآيات وههنا مسائل
المسئلة الاولى ان المراد من الآيات البينات آيات القرآن التي لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت
وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص
ذلك بالقرآن لان الآيات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقرآن **المسئلة الثانية** الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه
احدها ان الآية هي الدلالة واذا كانت ابعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات ○ وثانيها ان فيها ما يدل على الاخبار
عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب ○ وثالثها انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة ○ فان قيل الدليل
لا يكون الا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها ابين من بعض لان هذا لا يصح لو امكن في العلوم
ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشيء اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل
معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون شيء آخر آكد منه ○ قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في
طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب واما ان
يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الآية البينة **المسئلة الثالثة** الانزال عبارة عن تحريك الشيء
من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل صلعم لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمي ذلك
انزالا اما قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الكفر بها من وجهين ○ احدهما جحودها مع العلم
بصحتها ○ والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه **المسئلة
الثانية** الفسق خروج الانسان عما حد له قال تعالى ففسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا اخرجت من الرطبة عند
سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه ماخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع الذي يفسد
فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السد حتى صار الى حيث يفسد ○ فان قيل اليس ان صاحب الصغيرة تجاوز
امر الله تعالى ولا يوصف بالفسق والفجور ○ قلنا انما سمي بهما كل امر يعظم من الباب الذي ذكرناه لان من فتح من النهر نقبا صغيرا
لا يوصف بانه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان
احدهما ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق ياتي على الكافر وغيره فكان اولى ○ الثاني ان يكون المراد وما يكفر بها الا
الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية
القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع **قوله تعالى** اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون ○ اعلم
ان هذا هو النوع من قبائحهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله اوكلما عاهدوا عهدا واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام

وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف
الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا ○ وقرا ابو السماك بسكون الواو على ان الفاسقون
بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا او عهدوا **المسئلة
الثالثة** المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التنكير
والتبكيت ودل بقوله اوكلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى اراد تسلية الرسول
عند كفرهم بما انزل عليه من الآيات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات
المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة
من لم تجر عادته بذلك **المسئلة الرابعة** في العهد وجوه ○ احدها ان الله تعالى لما اظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلالة كالمعاهدة منهم لله تعالى ○ وثانيها ان العهد
هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم ○ وثالثها انهم كانوا يعاهدون
الله كثيرا وينقضونه ○ ورابعها ان اليهود كانوا قد عاهدوا على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا
عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب
ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب
المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القرآن ونبوة محمد صلعم اقوى **المسئلة الخامسة** انما قال نبذه فريق منهم لان في
جملة من عاهد من آمن او يجوز ان يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يظن ذلك الفريق هم الاقلون
بين انهم الاكثرون فقال بل اكثرهم لا يؤمنون وفيه قولان ○ الاول ان اكثر اولئك الفساق لا يصدقون بك ابدا
لحسدهم وبغيهم ○ والثاني لا يؤمنون اي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول صلعم يظهرون لهم
الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه **قوله تعالى** ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون ○ اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا لما
معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التورية او مصدقا لما معهم من حيث ان التورية بشرت بمقدم
محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتورية ○ اما قوله نبذ فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل
ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه ○ اما قوله من الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان ○ احدهما
ان المراد من اوتي علم الكتاب من يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصفهم بالعلم عند
قوله كانهم لا يعلمون ○ الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل
القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه ○ اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم
فقيل انه القرآن وقيل انه التورية وهذا هو الاقرب لوجهين ○ الثاني انه قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد
به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن ○ فان قيل كيف يصح نبذهم للتورية وهم متمسكون به ○
قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين
للتورية ○ اما قوله كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة
على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع
بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث يجوز المكابرة عليهم والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** واتبعوا ما تتلوا الشياطين
على ملك سليمن وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم
لو كانوا يعلمون ○ اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله واتبعوا

تتلوا الشياطين على ملك سليمن ففيه مسايل **المسألة الاولى** واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه
اقوال احدها انهم اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلعم وثانيها انهم الذين تقدموا من اليهود ٥ وثالثها انهم الذين كانوا
في زمن سليمن عليه السلم من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلم ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين
منهم كانوا في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ٥ ورابعها انه يتناول الكل وهذا
اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص ٥ قال السدي لما جاهم محمد صلى الله عليه وسلم
عارضوه بالتورية فخاصموه بها فاتفقت التورية والقران فنبذوا التورية واخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق
القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم
ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحرة **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير تتلوا وجوهاً ٥ احدها ان المراد منه التلاوة والاخبار
وثانيها قال ابو مسلم تتلوا اي تكذب على ملك سليمن يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ابهم جاز الامران والاقرب
هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان كاذبا انه تقول على فلان وانه قد تلا على فلان واخبر عن فلان وتلا عن
فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع ان يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمن مما يتلا ويقرا فيجتمع فيه كل الاوصاف
المسألة الثالثة اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن معا ٥ اما الذين حملوه على شياطين الجن فقالوا ان الشياطين
كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقروونها ويعلمونها الناس
وفشا ذلك في زمان سليمن حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه
يسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره ٥ واما الذين حملوه على شياطين الانس فقالوا روي في الخبر ان سليمان عليه السلم كان
قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما
مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته
واطلاع الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمن وانه ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا معنى ما يتلوا الشياطين ٥
واحتج القايلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان الشياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرايعهم بحيث يبقى ذلك
التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرايع وذلك يفضي الى الطعن في كل الاديان ٥ فان قيل فاذا جوزتم ذلك
على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن ٥ قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر من بعض الوجوه
اما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو ان تزيد في كتب سليمن بخط مثل خط سليمن فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي الى
الطعن في جميع الاديان **المسألة الرابعة** اما قوله على ملك سليمن عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمن والاقرب ان يكون المراد
واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمن لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمن انما وجد ذلك الملك بسبب
هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمن والله اعلم **المسألة الخامسة** اختلفوا في المراد بملك سليمن فقال
القاضي ان ملك سليمن هو النبوة او يدخل فيها النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم
صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على
ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء
كالافتراء على ملك سليمن **المسألة السادسة** السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمن عليه السلم وجوه ٥ احدها انهم اضافوا
السحر الى سليمن تفخيما لشانه وتعظيما للامر وترغيبا للقوم في قبول ذلك منهم ٥ وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمن
بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر ٥ وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمن فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة
فغلب على الظنون انه صلى الله عليه وسلم استفاد السحر منهم ٥ اما قوله تعالى وما كفر سليمن فهذا تنزيه له عليه السلم عن الكفر وذلك يدل
على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه اشياء ٥ احدها ما روي عن بعض احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون من محمد يزعم ان سليمن
كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله هذه الآية ٥ وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمن فنزهه الله منه ٥
وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبراه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي براه منه لاصق

بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ... ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به
كفروا فقال كان كفرهم بسبب انهم كفروا ... يعلمون الناس السحر ٥ واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه **المسألة الاولى**
في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف
مجاريه ٥ قال لبيد ❁ ونسحر بالطعام وبالشراب ٥ قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والآخر نغذى واي
الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال ❁ فان تسالينا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر ❁❁
وهذا الوجه يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد بالمسحر انه ذو السحر والسحر هو الرية وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا
يرجع الى معنى الخفا ومنه قول عايشة توفي رسول الله صلعم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المخلوقين الذين يطعمون ويشربون
يدل عليه قولهم ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلم انه قال للسحرة ما جئتم به السحر
ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة **المسألة الثانية** اعلم ان
لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم
فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل
مقيدا فيما يمدح ويحمد روي انه قدم على رسول الله صلعم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال
مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمن المروة ضيق
العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوا ما علمت فقال رسول الله
صلعم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشي المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ
عبارته ٥ فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبي عنه سحرا وهذا القايل انما قصد اظهار الخفاء لا اخفاء الظاهر ولفظ
السحر انما يكون عند اخفاء الظاهر ٥ قلنا انما سماه سحرا لوجهين ٥ الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب
فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت ٥ الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا
على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فيشبه السحر من هذا الوجه **المسألة الثالثة** في اقسام السحر ٥ اعلم ان السحر
على اقسام ٥ القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون
انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابرهيم صلعم مبطلا لمقالتهم
ورادا عليهم في مذاهبهم ٥ اما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحيوة واللون والطعم ٥
واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي ساير كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها ٥ اولها وهو النكتة العقلية
التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله تعالى اما متحيز واما قايم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحيوة لكان ذلك الغير متحيزا
وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا للذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر
بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحيوة ويدل عليه وجهان ٥ الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق
الجسم والحيوة ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا
الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر فعل الجسم والحيوة ٥ الثاني ان هذه القدر
التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحيوة لم تكن مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض
هذه القدر للبعض فلو كفت تلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب في هذه القدر ان يخالف بعضها بعضا ان تكون صالحة
لخلق الجسم والحيوة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحيوة ٥ وثانيها انا لو جوزنا ذلك
لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لما جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية
لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على ايدي الانبياء صدرت عن الله تعالى بل نجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر
وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه ٥ وثالثها انا لو جوزنا ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحيوة والالوان
لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا الى الاكتساب الحقير من المال بجهد

جيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فلانا نقول لو امكنهم ببعض الادوية ان يقلبوا غير
الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن الفتنة والذلة او لا يمكن
الا بالآلات العظام والاموال الخطير فكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك
لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد التي لا تتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد
هذا القول ٥ قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشيء من ذلك واعلم ان هذه الدلايل ضعيفة جدا اما
الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او قايما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون
على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست بمتحيزة ولا قايمة بالمتحيز فما الدليل
على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب
لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية
فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات
الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينهما في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها
ولا يبعد ان يكون الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم قوله انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر
بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحيوة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من
علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل
وذلك لان الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن من مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا تعلل فلم لا يجوز
ان يكون الامر ههنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا
بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا ٥ سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدر
فلم لا يجوز ان يكون هذه القدر التي هنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف
فما الدليل على ان الامر ليس كذلك ٥ اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدر لبعض هذه القدر اشد من مخالفة
بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة
التي لاجلها خالفت ساير القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة في ساير القدر ونظيره ما ذكروه من ان قالوا ليست مخالفة
الصوت للسواد باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة ان يرى لوجب كون السواد
مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه ٥ والعجب من القاضي انه لما حكى هذه الوجوه عن الاشعريين في
مسئلة الرؤية زيفها بهذه الاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله
وبيننا ٥ اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا
على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع افساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني
فقط سقط هذا الكلام بالكلية ٥ واما الوجه الثالث فلقايل ان يقول الكلام في الامكان غير الكلام في الوقوع ونحن لا نقول بان هذه
الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فلا يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام في النوع الاول
من السحر ٥ النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله
انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود ليس بجسم
ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق
في بعض الاعصار النادرة ان يكون مزاجا من الامزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغايبة عنا
متعذر وهكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة
فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغايبة فهذا الاحتمال مما لم يقم دلالة على فساده
سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه ٥ اولها ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان

صوابه من عليه

موضوعا على الارض ولا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه ٥
وثانيها اجمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران
وما ذاك الا لان النفوس خلقت مطيعة للاوهام ٥ وثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبايع الحيوان ان الدجاجة
اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب
الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ٥ ورابعها اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا
على ان الدعاء باللسان الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق ليس
مختص بملة معينة ونحلة مخصوصة ٥ وخامسها انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات
النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده ولن يترجح احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وما ذاك الا
تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مولما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي بالفعل لوجود
الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي
للافعال لنفسها والغاء الواسطة من درجة الاعتبار ٥ وسادسها التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة
لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوته ٥ يحكى ان بعض الملوك عرض له فالج واعيا
الاطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز
من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات
مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن ٥ وسابعها ان الاصابة بالعين
امر قد اتفق عليها العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي يفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية
جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات
وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت
قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينيذ لا يكون لها تصرف البتة
الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير
ووضعه عند الحس فيشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية
والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لمزاول هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذا
والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر
نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد استعملت جميع قوتها
في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل احد من تلك الافعال شعبة
من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة
واشتغل الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسايل
فانه حال يفكر فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل اسهل واحسن
واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة
فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا آفة اخرى وهي ان مثل هذه النفس اعتادت
الاشتغال باللذات من اول امرها الى آخره ولم تشتغل قط باستجلاب هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثاني
فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتاتى الا مع التجرد عن الاحوال
الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفا والارواح ٥ واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان
الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس
متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينيذ اقوى ٥ واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس

صوابه لصيرورة

هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انخلاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد
عظيم فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن ثم قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية
مستقل بالتأثير فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير بل هاهنا نوعان آخران
لها الأول أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تأثيراتها فإذا صارت
هذه النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن
فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا كملت القوة وتزايدت قوي التأثير الثاني أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت
صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس
بأنوار تلك الأرواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى ٥ أما أكابر الفلاسفة فإنهم
ما أنكروا القول فيه إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة
هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الحلق منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة
للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها
بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة
بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح
السماوية وأما أن القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية بالنسبة إلى الأرواح الأرضية
كالشمس بالنسبة إلى الشعلة والبحر بالنسبة إلى القطرة والسلطان بالنسبة إلى الرعية ٥ قالوا وهذه الأشياء وإن لم يقم على
وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ثم إن أصحاب الصنعة وأصحاب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه
الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن ٥ النوع الرابع
من السحر التخيلات والأخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات ٥ أحدها أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة
إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة
ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كالإجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما
وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فإذا فارقته وارتفعت صغرت وأما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر
فهذه الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب العارضة ٥ وثانيها
أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوس وقوفا تاما إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما أما إذا أدركت المحسوس
في زمان صغير جدا ثم أدركت محسوسا آخر وهكذا فإنه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك
فإن الرحى إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطا كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فإن الحس يرى لونا واحدا كأنه مركب
من كل تلك الألوان ٥ وثالثها أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يشعر الحس به البتة كما أن
الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما أن قلبه مشغول بشيء آخر وكذا
الناظر في المرآة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر
أعضائه التي تقابل المرآة وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئا مما في المرآة إذا عرفت هذه المقدمات سهل
عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لأن المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه
حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين
أحدهما اشتغالهم بالأمر الأول والثاني سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون
منه جدا ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله ولم يتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجه
لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم إن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي
يحتال وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الأحوال التي تفيد حس

البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فإن الضوء الشديد يفيد البصر
كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذا الألوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والألوان المظلمة قلما تقف
القوة الباصرة على أحوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر ٥ النوع الخامس من السحر الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب
الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس
في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التي تصورها الروم والهند حتى لا يفرق
الناظر بينها وبين الإنسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه
من لطيف أمور المخايل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب
علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسبابا معلومة يقينية
من اطلع عليها قدر عليها إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك
من باب السحر ومن هذا الباب عمل أرجانون الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أن كان
مجتازا بفلاة من الأرض فوجد فرخا من فراخ الزراجل والزراجل هو طائر عطوف فكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر الزراجل
وكانت الزراجل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك
وتأمل حال هذا الفرخ وعلم أن في صفيره المخالف لصفير الزراجل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله
فتلطف لعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته الزراجل
بالزيتون كما كانت تجيء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم
وسأل عن الليلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فأخذ صورة من زجاج
مجوف على هيئة الزرزلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر
صوت الزرزلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت الزراجل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون
والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع ٥ النوع السادس
من السحر الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار
إذا تناوله الإنسان تبلد عقله وقلت فطنته ٥ واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس
قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق ٥ النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف
الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز
اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ
يتمكن الساحر أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العالم علم أن لتعلق القلب أثرا عظيما في تنفيذ
الأعمال وإخفاء الأسرار ٥ النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا
جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم **المسألة الرابعة** في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة
أم لا أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخييل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة
والمنسوب إلى التضريب والنميمة فأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها ٥ وأما أهل السنة
فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حمارا والحمار إنسانا إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما
يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فأما أن يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا ٥ وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة
فقولهم على ما سلف تقريره ٥ واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة أنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قديما فإذا
الشيء الذي حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدورا له لكونه ممكنا والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات فإذا كل الممكنات
مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور
فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات إلا بقدرة الله تعالى وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة

قالوا اذا ثبت هذا فنقول بانه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة وقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن
والخبر ٥ اما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه ٥
واما الاخبار فاحدها ما روي انه صلعم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية
سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلعم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه ٥ وثانيها
ان امراة اتت عايشة فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت
ببابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول
عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعلن وجيت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رايت لما فعلت فقلت ما رايت شيا فقالا لي
انت على راس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا متقنعا بالحديد قد خرج
من فرجي فصعد الى السما فجيتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر قلت وما هو قالا لا تريدين شيا
فتصورينه في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن وانخبز
فالا اريد شيا اصوره في نفسي الا حصل فقالت عايشة ليس لك توبة ٥ وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب
وهي مشهورة ٥ اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه ٥ احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى ٥ وثانيها قوله تعالى
في صفة محمد صلعم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار صلعم مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ٥ وثالثها انه لو
جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلايل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة
لهذه الدلايل **المسئلة الخامسة** في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا
لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون
المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون
حراما او قبيحا **المسئلة السادسة** في ان الساحر قد يكفر او لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل يكفر ام لا روي عن النبي صلعم
انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقهما بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ٥ اعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي
المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر ٥
اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة
وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره ٥ اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراءة
الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل
فها هنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك
من القول فان للقايل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده
ليلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بان
المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما ساير الانواع التي عددناها من
السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمن قال الله تعالى تنزيها عنه وما كفر سليمن وهذا يدل على ان
السحر على الاطلاق كفر وايضا قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا ايضا يقتضي ان يكون السحر على الاطلاق كفرا
وحكى عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال
يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم **المسئلة السابعة** في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول
وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام
وخلق الحيوة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر
قتل وروي عن مالك وابي حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه اذا اسلم فيقبل اسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر واما النوع
الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الحيوة والاجسام وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين

بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحيوة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة
انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق هو ان من يدعي
النبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت
انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد ان اتيانه به مباح كفر لانه حكم على المحظور
بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه ان حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه
القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطا تجب الدية مخففة
في ماله لانه ثبت باقراره الا ان يصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه ٥ وروى الحسن بن
زياد عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا
اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب وان اقر
اني كنت اسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل ٥ وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سالت ابا يوسف عن قول
ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك
اذا قتل قتل ٥ واحتج اصحابنا بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه ٥
الثاني ان الساحر من اليهود لا يقتل لانه صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامراة من يهود خيبر يقال
لها زينب فلم يقتلهما فوجب ان يكون المومن كذلك لقوله صلعم لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ٥ واحتج ابو حنيفة على قوله بالاخبار
احدها ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ
عثمن فانكره فاتاه ابن عمر واخبره امرها فكان عثمن انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه ٥ وثانيها ما روى عمرو بن دينار ان ورد كتاب
عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلث سواحر ٥ وثالثها قال علي بن ابي طالب ان هولاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يومن له
بما يقول فقد برئ مما انزل الله على محمد صلعم ٥ والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة
واحدة فاما ساير انواع السحر اعني الاتيان بضروب الشعوذة والآلات العجيبة المبنية على ضرورة الخلا والمبنية على النسب الهندسية
وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتفريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه او يمشي بالتضريب والنميمة ويحمل
في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذا القول في دفن الاشياء الوسخة في
دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيا من ذلك
لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر ٥ ولنرجع الى التفسير ٥ اما قوله تعالى ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع
ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر ٥ فان قيل هذا
مشكل لان الله تعالى اخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملايكة
باسرهم معصومون وايضا فانكم دللتم على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحمل هذا
السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق
العادات فهذا السحر كفر والشياطين لما كفروا لاتيانهم هذا السحر لا بساير الاقسام ٥ واما الملكان فلا نسلم انهما انما
علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان ساير الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير
ان يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فاما
ان يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملايكة كان لاجل ان يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى
حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة ٥ واما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم
اعتقاد حقيقة هذه الاشيا فظهر الفرق **المسئلة الثامنة** قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وعاصم بتشديد ولكن

والشياطين بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشدده لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان اما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ما في قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي ثم هولا اختلفوا فيه على ثلثه اقوال ○ اولها انه عطف على السحر اي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا ○ وثانيها انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افترا على ملك سليمن وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوا الشياطين ومنه ما تاثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي انزل على الملكين وكانه تعالى اخبر عن اليهود انهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على احدهما ○ وثالثها ان موضعه جر عطفا على ملك سليمن وتقديره ما تتلوا الشياطين افترا على ملك سليمن وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم رحمه الله ○ وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه ○ الاول ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جايز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك ○ الثاني ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملايكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل ○ الثالث كما لا يجوز في الانبيا ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملايكة بطريق الاولى ○ الرابع ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جيتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الاية نهجا اخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرا عنه فكذلك نسبوا ما انزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرا عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعا الى الخير وانما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك فكانت طايفة تمتثل واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم ○ الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى جحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمن وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي ○ واما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلا وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرته به بل حذرته عنه ○ واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل ○ اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشي قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر ○ عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ○ قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ○ والجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق ○ قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملايكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلم لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله ○ قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ○ قلنا فرق بين العمل والتعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا عنه واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مامورا به **المسئلة الثانية** قرا الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السما وهاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكايل عليهما السلم وقيل غيرهما ○ اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه ○ احدها انه لا يليق بالملايكة تعليم السحر ○ وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ○ وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة رجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة رجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جايز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد

من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل يكون من الملايكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملايكة لتعليم السحر ○ وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراة الملكين بفتح اللام متواترة والخاص يقدم على العام ○ وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبيا ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان الرسول صلعم كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه **المسئلة الثالثة** اذا قلنا بانهما كانا من الملايكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملايكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملايكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملايكة منهم ومن تبقية الله اياهم مع ما ظهر منهم من القبايح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملايكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملايكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملايكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امراة من احسن النسا وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت الا بعد ان يعبدا الصنم والا بعد ان يشربا فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سايل عليهم فقالت ان اظهر هذا السايل للناس ما راى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المراة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السما والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان ○ احدها ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينيذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السما موبخين لهما على ما شاهداه منهما ○ والقول الثاني ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان الى السما فتكلمت به وعرجت الى السما وكان اسمها بيدخت فمسخها الله وجعلها هي الزهرة ○ واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه ○ الاول ما تقدم من الدلايل الدالة على عصمة الملايكة عن كل المعاصي ○ وثانيها ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك ○ وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ○ ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه ○ احدها ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة اوليك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد ○ وثانيها ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض ○ وثالثها لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء الله ○ ورابعها ان تحصيل العلم بكل شي حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه ○ وخامسها لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملايكة ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن ○ وسادسها يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزايد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر **المسئلة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عليه السلم لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز

كونهما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول من الملائكة الى الانس والله اعلم **المسألة الخامسة** هاروت وماروت
عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا
وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت ۝ اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة ۝
فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن
فتنة والمراد هاهنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز
الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا
يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان
الغرض فيه يتميز السحر من المعجز ولكنه يمكنك ان تتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة ۝ اما قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين ۝ الاول ان هذا التفريق انما يكون
بان يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امراته فيحصل تفرق بينهما ۝
الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والتخييل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة **المسألة الثانية** انه تعالى لم يذكر
ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استنامة المرء الى زوجه
وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى ۝ اما قوله
وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل على انه تعالى
انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه ۝ اما قوله الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم
وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه ۝ احدها قال الحسن المراد منه التخلية يعني
الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ۝ وثانيها قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما
سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله
واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله فاذنوا بحرب من الله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سواء يعني اعلمتكم ۝
وثالثها ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف
الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ۝ ورابعها ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا
الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك
لا يكون الا بامر الله ۝ اما قوله ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ففيه مسائل **المسألة الاولى** انما ذكر
لفظ الشرى على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين
فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله ۝ وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك
الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا ۝ وثالثها انه لما استعمل السحر
علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسألة الثانية**
قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال
قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص قال امية بن ابي الصلت

۝ يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم الا سرابيل من قطران واغلال ۝

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه ۝
احدها ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون
وهذا جواب الاخفش وقطرب ۝ وثانيها لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة
خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها ۝ وثالثها لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم

واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس
ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع **قوله تعالى** ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا
يعلمون ۝ اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين لهم الوعيد بقوله ولبئس ما شروا اتبعه بالوعد جامعا
بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية ۝ اما قوله آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر
قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن
جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المامورات ۝ اما قوله لمثوبة من عند الله خير
ففيه وجوه ۝ احدها ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في
الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله
خير لهم ۝ وثانيها يجوز ان يكون قوله ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله ايمانهم كانه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ
لمثوبة من عند الله خير **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم اعلم ان الله تعالى
لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث محمد صلعم من هنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول
من هذا الباب وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا
من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة يا ايها المساكين فكانه سبحانه لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم
آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان
من العذاب في النيران يوم القيمة وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات
فنرجوا من فضله ان يعاملنا في الآخرة باحسن المعاملات **المسألة الثانية** انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من
احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية
فلا يبعد ان يمنع الله من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من
راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها ۝ احدها ان المسلمين كانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم
شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع
لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوا وخاطبوا به الرسول صلعم وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وامروا
بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا
ليا بالسنتهم وطعنا في الدين ۝ روي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها
من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه فقالوا او لستم تقولونها فنزلت هذه الآية ۝ وثانيها قال قطرب هذه الكلمة
وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله تعالى عنها ۝ وثالثها ان
اليهود كانوا يقولون راعينا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنه ۝ ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ
موهما للمساواة بين المتخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول
في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ۝ وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول
راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى
فهمنا ۝ وسادسها ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية
وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عائذا بك اي اعوذ عياذا
بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله
عن هذه الكلمة ۝ وسابعها ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعينا كدارع ولابن ۝ اما قوله وقولوا
انظرنا ففيه وجوه ۝ احدها انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسألوه الامهال

صوابه وجهان

لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة ٥ فان قيل افكان النبي صلعم يعجل عليهم حتى يقولوا هذا ٥ والجواب من وجهين
احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعتك ٥
الثاني انهم فسروا قوله لا تحرك به لسانك لتعجل به بانه صلعم كان يعجل قول ما يلقيه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي
واخذا القران فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل ما يحدث به اصحابه من امور الدين حرصا على تعجيل افهامهم
مكانوا يسلونه في هذه الحالة ان يمهلهم فلم يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام ٥ وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف
حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت
الافهام والتعريف اظهر واقوى ٥ وثالثها قرأ ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا ٥ اما قوله واسمعوا فحصول السماع عند سلامة
الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلاثة ٥ احدها فرغوا اسماعكم لما
يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة ٥ وثانيها اسمعوا اسماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث
قالوا سمعنا وعصينا ٥ وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ٥ ثم انه تعالى بين ما للكافرين
من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء لما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى
العذاب الاليم قد تقدم **قوله تعالى** ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ٥ اعلم انه تعالى بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة وحذر المؤمنين منهم
فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين ٥ وهاهنا
مسائل **المسئلة الاولى** من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه
قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ٥ والثاني مزيدة لاستغراق الخير ٥ والثالث لابتداء الغاية
المسئلة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق
بان يوحى اليهم فيحسدونه وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه
سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء **قوله تعالى** ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل
شيء قدير ٥ اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم
بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل **المسئلة الاولى** النسخ في اصل
اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل
اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله
ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في
النقل دفعا للاشتراك ٥ فان قيل وصفهم الريح والشمس بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى
واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه فنقول بل النسخ هو النقل والتحويل
ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث
انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون
اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك ٥ والجواب عن الاول من وجهين ٥ احدهما انه لا يمتنع
ان يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح والمؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التاثير ٥
والثاني ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا اسنادهم
هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى
فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى
المسئلة الثانية قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان ٥ احدهما
ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد ٥ والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبرنا فلانا اي اجعله

ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره ٥ وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننسأها بالهمزة وجزم الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم
وهو من النسء وهو التاخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله
~~اي اخره وزاده وقال اهل اللغة انسا الله اجله اي اخره وزاده وقال~~
اي اخره وزاده وقال صلى الله عليه وسلم من سره النسأ في الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله اي اخره وزاده وقال
صلعم والزيادة في الرزق فليصل رحمه ٥ والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان
الذي هو ضد الذكر ٥ ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا
لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركونا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم
النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم ٥ وقرئ ننسيها وتنسها على خطاب الرسول صلعم وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها
وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية او ننسكها والله اعلم **المسئلة الثالثة** ما في هذه الآية جزائية مثل ما تصنع اصنع عملها الجزم في الشرط
والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان **المسئلة الرابعة** اعلم ان الناسخ في اصطلاح
العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه
لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنه ويخرج عنه
اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزمنا ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس
طريقا شرعيا ولا يلزمنا ان يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعي لان المعجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزمنا تقييد الحكم بغاية او شرط او
استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزمنا ما اذا امرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لولا هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا
المسئلة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا وشرعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه
سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ٥ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلعم
ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزمان ٥ الاول جاء في التوراة ان الله تعالى
قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا
الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان ٥ الثاني كان آدم صلى الله عليه وسلم يزوج
الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد صلعم لا تصح الا مع القول
بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهم السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلعم فلما ظهر زال التكليف
بشرعهما وحصلت التكليف لشرع محمد صلعم لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون
الذين انكروا وقوعا للنسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل
بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم ان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ
وهذا هو الاعتراض على الزامين المذكورين على الالزامين المذكورين ٥ واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع
عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انها دالة على دوامها او على لا دوامها او ما كان فيها دلالة لا على الدوام ولا على
الدوام فان بين فيها ان شرعها على الدوام ثم بين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك
لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة
قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انها لم يرد وما دام الوثوق عنه في كل الصور فان
قيل لم لا يجوز ان يقال ذكروا اللفظ الدال على الدوام قرن به ما يدل على انه سبحانه سينسخ ذلك او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه
لم ينقل الينا نقل الجملة ٥ قلنا هذا ضعيف لوجوه ٥ احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع ان التنصيص على انه لا يدوم
جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث ٥ وثانيها ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل
شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون
لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فان ذلك من الوقايع العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب
اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل معارضته ولعل محمدا صلعم وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل

واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على ان شرعهما
سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم
فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد النص على ان شرعهما يصيران منسوخين واما
القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلم وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دايم فهذا باطل لانه
ايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء
للغاية ٥ واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلم ولم يبين فيه كونه دايما وكونه غير دايم فنقول قد ثبت
في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر
فورود امر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال ٥ واعلم انا بعد ان قررنا هذه
الجملة في كتاب المحصول من الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والاستدلال
به ايضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجي بل على انه متى جاء وجب الاكرام
فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان نقول في الاثبات بقوله تعالى
واذا بدلنا آية مكان آية وبقوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **المسألة السادسة** اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن
بوجوه ٥ احدها هذه الآية وهي قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ٥ اجاب ابو مسلم رحمه الله عنه من وجوه الاول
ان المراد بالآيات المنسوخة الشرايع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى
عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى ذلك عليهم بهذه الآية ٥ الوجه الثاني
المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى ساير الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ٥ الوجه الثالث انا بينا ان هذه الآية
لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ٥ ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا اطلقت فالمراد
بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا ٥ وعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص
ببعضه ٥ ولقايل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مختصة بالقرآن بل هو عام في جميع الدلايل ٥ وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ
المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل القدر من والله اعلم ما ينسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه ٥ الحجة الثانية
للقايلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ٥ قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل
لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا ٥ والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع
الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زايلا بالكلية ٥ الحجة الثالثة امر الله بتقديم
الصدقة بين يدي نجوى الرسول لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك
قال ابو مسلم زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون على المؤمنين فلما حصل
هذا الغرض سقط التعبد ٥ والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل
عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ٥ الحجة الرابعة انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مايتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم ماية صابرة يغلبوا مايتين ٥ الحجة
الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول وجهك شطر
المسجد الحرام ٥ قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر ٥ الجواب
ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وساير الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن ساير الجهات قد زالت
بالكلية فكان نسخا ٥ الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل
على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ ٥ واما الطعن في هذه الدلايل فمن كل واحد منها يدل على وقوع

صوابه يختص

كان

النسخ

النسخ في الجملة ٥ واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
قد اتاه الباطل ٥ والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه ايضا من بعده ما يبطله **المسألة
السابعة** المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة
فكهذه الآيات التي عددناها واما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن
آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عايشة رضي الله عنها ان القرآن
قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى
ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيها **المسألة الثامنة** اختلف المفسرون
في قوله ما ننسخ من آية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن
المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا وجوها ٥ احدها ما ننسخ من آية وننساها اي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتموه وهو قول
الحسن والاصم واكثر المتكلمين محمول على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان
ممنوع عقلا وشرعا ٥ اما العقل فلان القرآن لا بد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع ٥ واما النقل
فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ٥ والجواب عن الاول من وجهين ٥ الاول ان النسيان يصح بان يأمر الله تعالى بطرحه
من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويقرأ في الصلوة او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي او ان ذكر فعلى طريق ما يذكر
خبر الواحد فيصير بهذا الوجه منسيا عن الصدور ٥ والجواب عن الثاني ان ذلك يكون معجزا للرسول صلعم ويروى فيه خبر انهم كانوا
يقرون السورة فيصبحون وقد نسوها ٥ والجواب عن الثالث انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر
ربك اذا نسيت ٥ القول الثاني ما ننسخ من آية اي نبدلها اما ان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما واما قوله ونسها فالمراد
نتركها كما كان ولا نبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا نأتي
بخير منه او مثله ٥ القول الثالث ما ننسخ من آية اي ما نرفعها بعد انزالها او ننساها على قراءة الهمز اي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ
او يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة ٥ القول الرابع ما ننسخ من آية وهي الآية
التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فانما قال القول الثاني ما ننسخ من آية اي
نسخها واما قوله من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابي مسلم فانه حمل ذلك على التورية والانجيل وقد تقدم القول
فيه ٥ اما قوله نأت بخير منها او مثلها ففيه قولان ٥ احدهما انه الاخف ٥ والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى
يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه ٥ فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فلقد كان الاول ناقص الصلاح
فكيف امر الله به ٥ قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال ٥ واعلم ان الناس
استنبطوا من هذه الآية اكثر مسايل النسخ **المسألة الاولى** قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الآية
تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وان يأتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل ٥ والجواب لم لا يجوز
ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ
تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول لا الى بدل **المسألة الثانية** قال قوم لا يجوز نسخ الشي الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان
قوله نأت بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله ٥ والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون
الثواب فيه اكثر في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء
بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشي الى الاثقل فقد وقع
في الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشر وكنسخ صلاة الليل الى التخيير فيها واما نسخ
الشي الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة
المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه ٥ احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد انه يأتي

ن

صوابه والجواب الثاني

صوابه والجواب عن الثاني

بما هو جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه
واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القران قران ٥ وثانيها ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان
بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول ٥ وثالثها ان قوله نأت بخير منها يفيد
ان المأتي به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من القران ٥ ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على
ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى ٥ والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها ان قوله
نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول
النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاشياء صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان
نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان آية الوصية
للاقربين منسوخة بقوله الا لا وصية لوارث وبان آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رضي الله عنه اما الاول فضعيف
لان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية ٥ واما الثاني فضعيف ايضا لان
عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرانا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في اصول
الفقه والله اعلم ٥ اما قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت
مشيئته وحكمه وحكمته انه لا دافع لما اراده ولا مانع لما اختاره **المسئلة التاسعة** استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان القران
مخلوق من وجوه ٥ احدها ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا
عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالا
تفاق ٥ وثانيها ان الآية دلت على ان بعض القران خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما ٥ وثالثها ان قوله الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها واتيان شيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان
فعلا كان محدثا ٥ اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم
ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث ٥ قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات
واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني
حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون
به يلزم ان يكون محدثا ٥ اجاب الاصحاب بان قدرة الله تعالى كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود
هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم
حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود
ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل
بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لم ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما
تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام **المسئلة العاشرة** احتجوا بقوله ان الله على كل شيء قدير على ان المعدوم
شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة **قوله تعالى** الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ٥ اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره
وهذا هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن منه التكليف لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل او لعقاب
يندفع قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات
كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك وكان الامر باستقبال القبلة
انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة ٥ واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة
ومن الناس من استدل بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال اولا الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال الم تعلم ان الله
له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فايدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى

قوله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل
سواء السبيل اعلم ان ههنا مسائل **المسئلة الاولى** ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة
لما جمعته اي كما ان اي جامعة لما فرقته ام مفرقة لما جمعته اي تقول اضرب ايهم شيت زيدا ام عمرا واذا قلت اضرب احدهم قلت زيدا او عمرا والمنقطعة
لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء كانه قال بل اهي شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون
افتراه اي بل يقولون قال الاخطل ٥ كذبتك عينك ام رايت بواسطة ٥ غلس الظلام من الرباب خيالا ٥
المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطب به على وجوه احدها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه ٥ الاول
انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المومنين ٥ الثاني ان قوله ام تريدون يقتضي
معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسالوا رسولكم ٥ الثالث
ان المسلمين كانوا يسالون محمدا صلعم عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سال اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن
لهم خير عن البحث عنه ٥ الرابع سال قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها
ويعلقون عليها الماكول والمشروب كما سالوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم الهة ٥ القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول
ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلعم في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اومن بك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن
نومن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط
فان لم تستطع ذلك فاتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرايض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من
عند الله فيها كل ذلك فنومن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما
سال السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سالت محمدا صلعم ان يجعل الله لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم
كالمائدة لبني اسرايل فابوا ورجعوا ٥ القول الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني
اسرايل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المومن بالرسول
لا يكاد يسال انه ما اذا سال كان متبدلا كفرا بالايمان **المسئلة الثالثة** ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى
من قبل انهم اتوا بالسوال فضلا عن كيفية السوال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سالوا **المسئلة الرابعة**
اعلم ان السوال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين علم انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا ولو كان
ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملايكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقه البشر ولم يكن
ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم الهة او ان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل
التعنت واللجاج فلهذا كفروا وبسبب هذا السوال والله اعلم **المسئلة الخامسة** ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها ٥
احدها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرايع فلعلهم كانوا يطلبون تفاصيل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا
بهذه الاسولة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسولتهم الفاسدة ٥ وثانيها لما تقدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به
وتمردتم عن الطاعة كنتم ممن سال موسى ما ليس له ان يساله عن لي مسلم ٥ وثالثها لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم او تفعلون كما فعل
من قبلكم من قوم موسى والله اعلم **المسئلة السادسة** سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فراه في سواء الجحيم اي وسط الجحيم والعرض
والتشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المودية الى الفوز
والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل **قوله تعالى**
ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره
ان الله على كل شيء قدير ٥ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا
ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد
قال فاني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام

دينا وبالقران اماما وبالكعبه قبله وبالمومنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلعم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت
هذه الآيه ٥ واعلم انا اولا نتكلم في الحسد ثم نرجع الى التفسير **المسئله الاولى** في ذم الحسد النا قال انس كنا يوما
جالسين عند النبي صلعم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فاطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوءه
وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال صلعم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل
فلما قام صلعم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني تاذيت من ابي فاقسمت لا ادخل عليه ثلاثا فان رايت ان تذهب بي الى
دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم
لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب
ولا هجره ولكني سمعت رسول الله صلعم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم اراك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك
قال ما هو الا ما رايت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رايت غير اني لا اجد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا
على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطاق ٥ الثالث قال صلعم دب اليكم داء الامم من قبلكم
الحسد والبغضاء والبغضه هي الحالقه لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين ٥ الرابع وقال انه سيصيب امتي داء الامم
قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج ٥ الخامس
ان موسى عليه السلم لما ذهب الى ربه راى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا الكريم على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه
فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما اتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمه ٥
السادس وقال صلعم ان لنعم الله اعداء قيل وما اوليك قال الذين يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله ٥ السابع قال صلعم
ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبيه والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانه واهل الرستاق بالجهالة
والعلما بالحسد ٥ اما الآثار فالاول حكى ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد
ان اعظك بشي اياك والكبر فانه اول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرا واذ قلنا للملائكه اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر
واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله ثم قرا اهبطا منها
واياك والحسد فانما قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرا واتل عليهم نبا ابني آدم بالحق ٥ الثاني قال ابن الزبير ما حسدت احدا
على شي من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنه وان كان من اهل النار فكيف احسده
على امر الدنيا وهو يصير الى النار ٥ الثالث قال رجل للحسن ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانك
الرابع قال معويه كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمه ٥ الخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس
الا مذمه وذلا ولا ينال من الملائكه الا لعنه وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال
عند الموقف الا فضيحة ونكالا ٥ **المسئله الثانيه** في حقيقة الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد
وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسه اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على
الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل بها الى الفساد والشر والذي
يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات ٥ احديها هذه الآيه وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم
زوال نعمة الايمان حسد ٥ وثانيها قوله لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ٥ وثالثها قوله ان تمسسكم حسنة تسوهم وان تصبكم
سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ٥ ورابعها ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم
بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه
ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له ٥ وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة
مما اوتوا اي لا يضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله عليهم بعدم الحسد ٥ وسادسها قال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون
الناس على ما اتاهم الله من فضله ٥ وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما
جاتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا ٥ وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاتهم العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليولفهم

على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول القول ٥ وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود
قبل مبعث النبي صلعم اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا فكانوا
ينصرون فلما جاء النبي صلعم من ولد اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا يستفتحون على الذين كفروا
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفيه بنت حيي للنبي صلعم جاء ابي وعمي من عندك
فقال ابي لعمي ما تقول فيه اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلم قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحيوة فهذا حكم
الحسد ٥ اما المنافسه فليست بحرام وهي المشتقه من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها قوله تعالى وفي ذلك
فليتنافس المتنافسون ٥ وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهذا كالعبدين يتسابقان
الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد منهما ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها ٥ وثالثها قوله صلعم لا حسد الا
في اثنتين رجل اتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ
الحسد قد يطلق على المنافسه ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة ٥ اما الواجبه فكما اذا كانت تلك النعمة
نعمة دينيه واجبة كالايمان والصلوة والزكاة فها هنا يجب عليه ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية
وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضايل المندوبه كالانفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسه
فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسه فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوال ذلك عن
الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ها هنا دقيقة وهي ان زوال النقصان عنه
بالنسبة الى الغير له طريقان ٥ احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير ٥ والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل الياس
عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فها هنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن
ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو
من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله صلعم ثلث لا ينفك المومن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال
وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيا فلا تعمل به هذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من الكلام
الغزالي رحمه الله عليه ٥ **المسئله الثالثه** في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله عليه هي اربعة ٥ الاولى ان يحب زوال
تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث ٥ والثاني ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في
دار حسنه او امراة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب
بالعرض ٥ الثالثه ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما
الرابعه ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم تحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب
اليه ان كان في الدين والثالث منها مذموم وغير مذموم والثانيه اخف من الثالثه والاول مذموم محض قال
تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم **المسئله
الرابعه** ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله للحسد سبعة اسباب ٥ السبب الاول العداوة والبغضاء فان من اذاه
انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض
عن ان يتشفى بنفسه احب ان يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساه ذلك
لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر تلك العداوة من
نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عنده مسرته ومساته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد
هو الذي وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم
بذات الصدور وان تمسسكم حسنة تسوهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم ٥ واعلم ان الحسد بسبب البغض
ربما افضى الى التنازع والتقاتل ٥ السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا يتوقع عليه وهو لا يمكنه
تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه

لا يرضى بترفعه عليه ٥ السبب الثالث ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد اكثر الكفار للرسول صلعم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له روسنا فقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقال الله تعالى يصف قول قريش اهولاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والانفة منهم ٥ السبب الرابع التعجب كما اخبر الله تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ٥ السبب الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك يقع من المتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة من قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم ٥ السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توسل به الى مقصود وذلك كالرجل الذي يريد ان يكون عديم النظير في فن من فنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم لساءه ذلك واحب موته او زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح بسبب تفرده ٥ السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كانهم ياخذون ذلك من ملكه وخزاينه ويقال البخيل من بخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر سوى خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد تجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فتعظم قوة الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما يتجرد واحد منها

المسئلة الخامسة في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه ٥ اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم تكثر بينهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم تجمعهم روابط تجمعهم بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية الى الحسد بحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد ام الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد العداوة واصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يفتخر بها اقول والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة انواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي بالمتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثال الاخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة احد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسد لان مقصدهم معرفة الله وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال

المجاور لهم

اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الاخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الاخر اما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين

المسئلة السادسة في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان تعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضى بالقضاء زال الحسد ٥ واما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا ٥ اما انه ضرر عليك في الدين فلوجهين ٥ احدهما انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حوزة التوحيد وقذى في عين الايمان ٥ وثانيهما انك غششت رجلا من المؤمنين فغارقت اولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وساير الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا ٥ وثالثها العقاب العظيم المرتب عليه في الاخرة ٥ واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذ اعداؤك لا يخليهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال الصحة عنك واوقعك في الوسواس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب ٥ واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بالحسد وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا ايضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية ولست اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها ٥ واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال نعمة الله عنه اليك فازلت نعم الله عنك اليه ولم تزل كل حين وآن تزداد سوءا وشقاء ٥ واما منفعته في الدنيا فمن وجوه الاول ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حيوته ولكن في عذاب الحسد لينظر كل حين وآن الى نعم الله عليه فينقطع قلبه بذلك ولذلك قيل ٩

لا مات اعداؤك بل خلدوا ۞ حتى يروا منك الذي يكمد ٥
لا زلت محسودا على نعمة ۞ فانما الكامل من يحسد ٥

الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لابد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضايل والمناقب واعظم الفضايل ما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلايل على اتصاف المحسود بانواع الفضايل والمناقب ٥ الثالث ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود ٥ الرابع وهو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك ان الحاسد لما خلي عن الفضايل التي اختص المحسود بها فان رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب ولما لم يرض به بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى ٥ الخامس انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وتكشف خطاءه ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم اي اثم يزيد على ذلك واي مرتبة اخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ان الحاسد

انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع على حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا
فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه
سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دايما واعداوه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل ذلك الحاسد اقبح من هذا لان الحجر
العايد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه
في الدنيا خير له من ان يبقى له عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها
عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله ولا يحيق المكر السيئ الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن
صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد ٥ واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد
على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له فان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه
السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي اخر الامر الى زوال الحسد من وجهين
الاول ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينيذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينيذ ٥ الثاني ان الحاسد
اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يؤول ذلك بالاخرة طبعا له فيزول الحسد عنه **المسألة السابعة** اعلم ان
النفرة القايمة بقلب الحاسد من المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه اما الذي في وسعه امران ٥ احدهما
كونه راضيا بتلك النفرة ٥ والثاني اظهار اثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة
اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ٥ ولنرجع الى التفسير ٥ اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم
كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المومنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق
لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا لشبهة والشبهة ضربان ٥ احدهما ما يتصل بالدنيا
وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء
والثاني في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات او تحريف ما في التورية ٥ اما قوله حسدا من عند انفسهم ففيه مسايل **المسألة**

سوانح
قوله حسدا من عند انفسهم
انه تعالى بين

الاولى انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من عند انفسهم
انهم لم يوتوا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم ٥ والجواب ان قوله من عند انفسهم فيه وجهان ٥
احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق
لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق ٥ الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا
عظيما منبعثا من اصل نفوسهم ٥ اما قوله فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المومنين عن الايمان
احتالوا في ذلك بالقا الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يامرهم الله تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضى بما فعلوا لان ذلك كفر
فوجب حمله على احد امرين ٥ الاول ان المراد ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين الثايرة
في الوقت وكانه تعالى امر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود وكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين
امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله
بامره وذكروا فيه وجوها ٥ احدها انه المجازاة يوم القيمة عن الحسن ٥ وثانيها انه قوة الرسول وكثرة امته ٥ وثالثها وهو قول اكثر
الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد امرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار
فلهذا قال العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوا الذين لا يومنون بالله ٥ وعن الباقر عليه السلام انه لم يومر رسول الله
صلعم بقتال حتى نزل جبريل بقوله اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال قتل اصحاب عبد الله بن جحش
ببطن نخل وبعده غزوة بدر وهاهنا سوالان ٥ السوال الاول كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله ثم اتموا الصيام
الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا هاهنا ٥ الجواب ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا
لم يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان ننسخه عنكم ٥ السوال الثاني كيف يعفون
ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة ٥ الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى

فيقدر في تلك الحالة وقبل اجتماع الاعدا ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح
كي لا يهيجوا شرا وقتالا ٥ القول الثاني في تفسير قوله فاعفوا واصفحوا احسن الاستدعا واستعمال ما يلزم فيهم من النصح والاشفاق
والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول ٥ اما قوله ان الله على كل شي قدير فهو تحذير
لهم بالوعيد سوا حمل على الامر بالقتال او على غيره ٥ اما قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه
عند الله ان الله بما تعملون بصير ٥ اعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة تنبيها
على انه كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحه الصفح والعفو فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها القيام بالصلوة والزكاة الواجبتين ونبه
بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات
وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه
فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزايه ثم قال ان الله بما تعملون بصير اي انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من
حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما
يودي اليه فلما كان ما ياتيه المومن من الطاعة يودي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى
وافعلوا الخير **قوله تعالى** وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ٥ اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود
والقا الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام
فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه
مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى والهود جمع هايد كعايذ وعوذ وبازل
وبزل فان قيل كيف كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر ٥ قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراة الحسن الا من هو صالوا
الجحيم ٥ وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا ٥ اما قوله تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمناهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك
قدروه حقا في نفسه ٥ فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة ٥ قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة
وهي امنيتهم انه لا ينزل على المومنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني
الباطلة امانيهم وقوله هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله هاتوا برهانكم
الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض ٥ قال صلعم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه
هواها وتمنى على الله ٥ وقال علي رضي الله عنه لا تتكل على المنى فانها بضايع النوكى ٥ اما قوله قل هاتوا برهانكم ففيه مسايل
المسألة الاولى هات صوت بمنزلة هاء بمعنى احضر **المسألة الثانية** دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا
فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلايل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر
من ادعى شيا بلا شاهد لا بد ان تبطل دعواه ٥ اما قوله بلى ففيه وجوه ٥ الاول انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة ٥ الثاني
انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا ٥ الثالث كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة
بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل
الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة فاما معنى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه
بالذكر لوجوه ٥ احدها لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى ٥
وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال كل شي هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات
السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل ٥

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمَتْ ❊ لَهُ الأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثِقَالًا ❊
وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمَتْ ❊ لَهُ المُزْنُ تَحْمِلُ عَذْبًا زُلَالًا ❊

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشي وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال

النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك ولا يكون عامدا مع الله غيره او معلقا رجاه بغيره
وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة فاما قوله وهو محسن اي لا بد
وان يكون تواضعه لله بقول حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع
حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني به الثواب
العظيم ثم مع هذا التعظيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع
والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن
فلا يحزن صاحبه على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه
الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين فان قيل ه واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع مثله قوله
وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع
اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكرها هنا حقيقة
الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسايل **المسئلة الاولى** في فضل النية قال صلعم انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا
ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم واعمالكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال
في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله تعالى قبل صدقتك وشكر حسن نيتك
واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به **المسئلة الثانية** الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب
نفع او دفع ضر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشي على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية
والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما
ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك او يكون
احدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه اقسام اربعة ه الاول ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فكما راه
قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة
ويسمى العمل بموجبها اخلاصا ه الثاني ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا سال له رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه
رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاقتضاء واسم هذا موافقة البواعث ه الثالث
ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل ولنسم هذا مشاركة ه الرابع ان يستقل احدهما ويكون الآخر معاضدا
مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت ادايها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب
مشاهدتهم ولنسم هذا معاونة **المسئلة الثالثة** في تفسير قوله صلعم نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها ه احدها
ان النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشي لانه يقتضي ان يكون نية الصلوة خيرا من نفس
الصلوة ه وثانيها ان النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدايم خير من المنقطع وهذا ليس بشي لانه يرجع معناه الى
ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلوة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم ه وثالثها ان النية
بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية ه ورابعها ان لا يكون
المراد من الخيرات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا الايضاح
الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا يكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات
الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عايق واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك عن الفعل فنزعم ان هذه
النية افضل من ذلك العمل ه وبيانه من وجوه ه اولها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره
عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتاثير صفة القلب في القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في
القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله ه وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا
له وانما تراد الاعمال ليستحفظ التذكير بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود

بالنسبة الى الوسيلة ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة ه وثالثها ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف
من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاعمال على ثلثة اقسام طاعات ومعاصي ومباحات
اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظنن الجاهل ان قوله صلعم انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية
طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام ه الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل
وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الريا صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات
الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة ه اولها ان يعتقد انه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال صلعم
من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زايره ه وثانيها ان ينتظر الصلوة بعد الصلوة فيكون حال الانتظار
كمن هو في الصلوة ه وثالثها اغضاء السمع والبصر وساير الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو
نوع ترهب ولذلك قال صلعم رهبانية امتي القعود في المساجد ه ورابعها صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى ه
وخامسها ازالة ما سوى الله تعالى عن القلب ه وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر ه
وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك غنيمة اهل الدين ه وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق
تكثير النيات وقس به ساير الطاعات ه القسم الثالث ساير المباحات ولا شي منها الا ويحتمل نية او نيات يصير بها
من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه اطيب
من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيمة وريحه انتن من الجيفة ه فان قلت فاشرح لي كيف هذه النية فاعلم ان المقصد
من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق او ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل
التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروايح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت
ذلك فقس عليه ساير المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب
المسئلة الخامسة اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته
نويت ان ادرس لله واتجر لله يظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك
وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه
وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق فلا طريق الى اكتساب الميل الى الشي الا باكتساب
اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن ساير الشواغل فاذا
غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء
الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان
او بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها ه
المسئلة السادسة اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف بانه يتقي النار ومنهم
من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله ه واما عبادة ذوي
الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وساير الاعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي يريدون
وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى
شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم **قوله تعالى** وقالت اليهود ليست النصارى على شي وقالت النصارى
ليست اليهود على شي وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم
انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طايفة دين الاخرى وههنا
مسايل **المسئلة الاولى** قوله ليست النصارى على شي اي على شي يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من لا شي
نظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شي حتى تقيموا التورية ه فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع

وصفاته سبحانه وذلك قول فيه ما فيه ٥ قلنا الجواب من وجهين ٥ الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا
يحبط ثواب الاول فكأنهم ما اتوا بذلك الحق ٥ الثاني ان نخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات
المسألة الثانية روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلعم اتاهم احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت
اليهود ما انتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتورية **المسألة الثالثة** اختلفوا
في الذين عناهم تعالى انهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى او في زمن موسى الظاهر والحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى
ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى ولا يجب لما نقل في سبب الآية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله هذه الآية ان
لا يراد بالآية سواه اذا امكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم
من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا هذا قول كل فريق منهما في الآخر ٥ اما قوله وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس
اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التورية والانجيل او غيرهما من كتب الله وآمن به ان لا يكفر بالباقي
لان كل واحد من الكتابين مصدق للآخر شاهد بصحته فان التورية مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى ٥ واما قوله كذلك قال الذين
لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون
هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم ٥ واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلعم فان كل طايفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة
القران ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه ٥ اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا
كان قول اليهود والنصارى وهم يقرون الكتب لا ينبغي ان يقبل ولا يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه ٥ وثانيها
انا ان حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلعم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون
على المعاندين وعكسه ايضا محتمل ٥ وثالثها ان يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم ويحمل كذلك قال الذين لا يعلمون
على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين
لا يعلمون يجب ان يكون غيرهم ٥ اما قوله فالله يحكم بينهم ففيه اربعة اوجه ٥ احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار ٥ وثانيها يحكم
الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب ٥ وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ٥ ورابعها يحكم
بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه **قوله تعالى** ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها
الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الآية مسايل **المسألة الاولى** اجمع المفسرون على انه ليس المراد
من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع
من عمارة المسجد وسعى في خرابه ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه
من هم وذكروا فيه اربعة اوجه ٥ اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله
وقتلهم وسبى البقية واحرق التورية ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمن عمر ٥ وثانيها قال الحسن
وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود ٥ قال
ابو بكر الرازي في احكام القران هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير ان عهد بخت نصر كان قبل مولد
المسيح عليه السلم بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى
يعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه ٥ وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين
منعوا الرسول صلعم عن الدعاء الى الله بمكة والجاوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق
بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يوذيه ولدان قريش ونساوهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزل في ذلك
فمنع ان يجهر لئلا يوذى فطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلعم فقيل ومن اظلم من هولاء المشركين الذين يمنعون المسلمين
الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع
جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ٥ ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة
عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد

الحرام وحمل قوله الا خائفين بما اعلى الله تعالى من يده ويظهرون كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا
قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا ٥ وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حول
القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب
الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلعم لئلا يصلى فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى
بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبايح افعال
اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبايح افعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة ان يكون المراد منها قبايح افعال المشركين
في صدهم الرسول صلعم عن المسجد الحرام ٥ واما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر
الرازي فلم يبق الا ما قلناه **المسألة الثانية** في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى
وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان
معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا ٥ واما من حمله على المسجد الحرام وساير المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله
كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين **المسألة
الثالثة** قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة
وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي
مسلم حين فسر المنع بصد الرسول صلعم عن المسجد الحرام عام الحديبية ٥ فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا
فيه وجوه احدها هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن آذى الصالحين ٥ وثانيها ان المسجد موضع السجود فالمسجد
لا يكون في الحقيقة واحدا بل مساجد والله اعلم **المسألة الرابعة** قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل
فيه على اقوال ٥ الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا ٥ الثاني
قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه ٥ الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله ٥ الرابع
قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع **المسألة الخامسة** السعي في تخريب المسجد قد يكون
بوجهين ٥ احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا ٥ والثاني بالهدم والتخريب فليس لاحد ان
يقول كيف يصح ان يتاول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا
له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر **المسألة السابعة** ظاهر الآية يقتضي
ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل
وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل ٥ والجواب عنه اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه ٥ اما
قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان ظاهر الكلام ان الذين منعوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين
يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرايص من المؤمنين ان يبطشوا بهم
فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم ٥ وثانيها ان هذا
بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى ساير المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام احد منهم
الا خايفا يخاف ان يوخذ فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام
حج ابو بكر الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلعم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد
لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلعم
من المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور امر رسول الله وغلبته لهم بحيث يصيرون خايفين منه ومن امته ٥
ورابعها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ٥ وخامسها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر
يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا
مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر ٥ وسادسها قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى ان النصارى لا يدخلون البيت المقدس

صوابه فقال

صوابه وثالثها
صوابه ورابعها
صوابه وخامسها

الخايفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا وهذا التاويل مردود لان بيت المقدس اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى
بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خايفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين ايوب في زماننا ٥ وسابعها ان
قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خايفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما
كان لكم ان تؤذوا رسول الله ٥ اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم عن المساجد
وقال اخرون بالجزية في حق اهل الذمة وبالقتل في حق الحرب ٥ واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة
من الهوان والاذلال فكل ما هذا صفته ويدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن
التمسك بما يوجبه ويقتضيه واما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم
وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الآية مسئلتان **المسئلة الاولى** في احكام المساجد ٥ الاول في بيان
فضل المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول ٥ اما القرآن فايات ٥ احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا
اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا ٥ وثانيها قوله انما يعمر مساجد الله
من امن بالله واليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر ٥ وثالثها
قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ٥ ورابعها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله
ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر هذه الآية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوا حالا من المشرك
لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون
الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان ٥ واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمن بن عفان رضي الله عنه اراد بناء
المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمن سمعت النبي صلعم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية
اخرى بنى الله له بيتا في الجنة ٥ وثانيها ما روى ابو هريرة انه صلعم قال احب البلاد الى الله تعالى مساجدها وابغض البلاد الى الله
اسواقها ٥ واعلم ان في هذا الخبر تنبيها على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه وهو ان الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله
تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع
البيع والشرا والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل السوق فانه
يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع ٥ الثاني في فضل المشي الى المساجد آ ابو هريرة قال
صلعم من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرايض الله كانت خطواته احديها تحط خطيئة والاخرى ترفع
درجة رواه مسلم ب ابو هريرة قال صلعم من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيح
ج ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي القبلة ابعد منزلا من المسجد منه وكان لا تخطيه الصلوات مع الرسول
صلعم فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي بلزق المسجد فاخبر رسول الله صلعم بذلك فساله
فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال صلى الله عليه وسلم لك ما احتسبت اجمع اخرجه
مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لهم انه بلغني
انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك فقال صلعم يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم دياركم تكتب اثاركم
رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الآية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم ٥ ه عن ابي موسى عن النبي صلعم قال
ان اعظم الناس اجرا في الصلاة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى يصليها مع الامام في جماعة اعظم اجرا ممن يصليها
ثم ينام اخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني انه صلعم قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد حين يرعى الصلوة كتب له كاتبه
او كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين من حيث يخرج من بيته
حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من بالبيت فقالوا اهلك واما اخوانك وجلساؤك ففي
المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا فقال اني موردكم اليوم حديثا
ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلعم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلعم يقول من توضأ في بيته

فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا
حط عنه بها خطيئة حتى ياتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة
انه صلعم قال من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك
من اجورهم شيئا ط ابو هريرة قال صلعم الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على
المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه مسلم ى قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود
بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا يا ابن اخي قال سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان
النبي صلعم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة يا بريدة قال صلعم بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة
قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبا يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلعم والتابعون
باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله يج ابو هريرة قال صلعم من بنى لله مسجدا يعبد الله
فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت يد ابو ذر قال صلعم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في
الجنة يه ابو سعيد قال صلعم اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من
امن بالله واليوم الاخر يو عن بعض اصحاب رسول الله صلعم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها يز
انس قال صلعم ان عمار بيوت الله هم اهل الله يح انس قال صلعم يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت
الى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال صلعم اذا عاهة من السماء نزلت صرفت
عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلعم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن
كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب تعالى كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان
للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب
الحسن قال صلعم ياتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امور دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج ابو هريرة قال صلعم
ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلوة الا دبرا لا
يتالفون ولا يولفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال صلعم سبعة يظلهم الله يوم لا ظل الا ظله امام
عادل وشاب نشا في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك
وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امراة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف الله ورجل
تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي
صلعم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب
من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكيم قال سمعت سعيد بن المسيب وساله ابي عن حضور
الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى يقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب
الي تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول امين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب ٥
الثالث في تزيين المساجد آ ابن عباس قال صلعم ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في
بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها ب امر عمر ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان
عثمن راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم
ه قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض
القوم حتى ناتي المسجد الاخر فقال انس اي مسجد فقالوا مسجد احدث الان فقال انس ان رسول الله صلعم قال سياتي على امتي
زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا ٥ الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه صلعم قال اذا
دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحق
وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري

وأصحاب الرأي ٥ الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله اذا دخل
المسجد صلى الله على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح
لي ابواب فضلك ٥ السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة ابو هريرة قال صلعم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي
صلى فيه فتقول اللهم اغفر له وارحمه ما لم يحدث ويروى ان عثمن بن مظعون اتى النبي صلعم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال صلعم ليس منا من خصى
او اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ائذن
لنا في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلوة ٥ السابع في كراهية البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
انه صلى الله عليه وسلم نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلوة ٥ واعلم انه كره قوم من اهل
العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق
الآخرة وكان بسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى
هذه الرحبة ٥ واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلوة المذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة
والانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال
من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه صلعم قال اذا رأيتم من يبيع او يبتاع
في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمن الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد
كره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد لورود النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر
فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر على مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان تقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج
او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او تتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد باسا لان النبي صلعم
لاعن بين العجلاني وامراته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلعم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة
بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد ٥ الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه رأى رسول الله صلعم
مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع
وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه صلعم نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان
شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في مسجد النبي صلعم ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد فقال ابن عباس لا يتخذ مبيتا ومقيلا ٥
التاسع في كراهية البزاق في المسجد ٥ انس عن النبي صلعم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها ٥ وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر
قال صلعم عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت في محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت في مساوي اعمالها النخامة
تكون في المسجد لا تدفن في الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار اي ينضم وينقبض قال بعضهم المراد ان
كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر صلعم عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال آخرون
اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله صلعم انه قال اذا قام
احدكم الى الصلاة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله
فيدفنه وعن انس انه صلعم رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤي في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في
صلاته فانه يناجي ربه فلا يبصقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ بطرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على
بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه ٥ العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال صلعم من اكل من هذه الشجرة
المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس ٥ وعن جابر انه صلعم قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا
وان النبي صلعم اتي ببدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له
كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين ٥ الحادي عشر في المساجد في الدور ٥ هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت
امر رسول الله صلعم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب ٥ انس بن مالك قال كان النبي صلعم في المسجد ومعه اصحابه
اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله مه مه فقال لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح

لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلعم بدلو من ماء فسنه عليه ٥ المسئلة
الثانية اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة رحمة الله عليه مطلقا وأباه مالك رحمة الله عليه مطلقا
وقال الشافعي رحمة الله عليه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعي رضي الله عنه بوجوه ٥ اولها قوله تعالى
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل
لان الخلاف حاصل فيهما جميعا ٥ فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة ٥ قلنا هذا
ضعيف لوجوه ٥ الاول انه ترك للظاهر من غير موجب ٥ الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك
الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن
المسجد الحرام ٥ الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة ٥ الرابع الدليل على ان المراد دخول
الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة ٥ وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان
لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل
فان قيل هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلعم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ما كان لهم
ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج ٥ قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن
منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر ٥ وعن الثاني ان الظاهر قوله ما كان لهم ان يدخلوها
الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء آخر
فسقط كلامهم ٥ وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وعمارتها يكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها
والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان اي انه يحضره ويلزمه وقال النبي صلعم اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد
فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله فجعل حضوره المساجد عمارة لها ٥ ورابعها
ان الحرم واجب التعظيم لقوله صلعم في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره
واجب وتمكين الكافر من الدخول فيه تعريض البيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه
وتنجيسه ٥ وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون
نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا ٥ وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان
يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد ٥ واحتج ابو حنيفة رحمة الله عليه بامور ٥
الاول ما روي عنه صلعم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد ٥ الثاني قوله صلعم من دخل دار ابي سفين فهو آمن ومن
دخل الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول ٥ الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم ٥
والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية ٥ وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد
فظهر الفرق قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم ٥ اعلم ان في هذه الآية
مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط ان الاكثرين زعموا انها نزلت في امر يختص
بالصلاة ومنهم من زعم انها انما نزلت في امر لا يتعلق بالصلوة ٥ اما القول الاول فهو اقوى لوجهين ٥ احدهما انه هو
المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة ٥ وثانيهما ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة
ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه ٥ احدها
انه تعالى اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات
والاطراف كلها مملوكة له سبحانه مخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان
الله جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه
تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة ٥

وثانيها انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله
المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ٥ وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا
لغيره فرد الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا
المشرق لان عيسى انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين
وصف معبوده بالحلول في الاماكن وما كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ٥ ورابعها قال
بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اى جهة شاؤا بهذه الآية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلوة الا ان
النبي صلعم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول
قتادة وابن زيد ٥ وخامسها ان المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اى جهة شاء واراد ٥ وسادسها
ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلعم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده
حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلعم فانزل الله تعالى هذه الآية وهذا
الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا اخبيتهم الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس ٥ وسابعها ان الآية
نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي الى حيث
توجهت به راحلته في السفر وكان صلعم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فاينما تولوا وجوهكم
لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو
كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرايض
فانها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها
غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج ٥ فان قيل فاى هذه الاقوال اقرب الى الصواب ٥ قلنا ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله
مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين ٥ احديهما في التطوع على الراحلة ٥ وثانيهما في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان
في هذين الوجهين المصلي مخير فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال اى جهة
شاؤا بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل
الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا
بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي ان يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع ٥ واما الذين حملوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة
لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول وصلوة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا
في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا
وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصلي واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال
مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص اقصى ما في الباب ان يقال ان على هذا التاويل
لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من جهات المامور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه
من المحال ان يقول تعالى اينما تولوا حسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زال التطرق
التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقد امره باموره كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد ابتغيت رضاي فانه يحمل
ذلك على ما امره على الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا ٥ القول الثاني وهو قول من زعم
ان هذه الآية نزلت في امر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه ٥ اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي
وسعوا في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ما ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم
لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير عن المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع نظير قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار
السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد سعة
العلم وهو نظير قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما

صوابه من الجهات

وقوله

وقوله وسع كل شيء علما اى عم كل شيء بعلمه وتدبيره واحاطته وعلوه عليه ٥ وثانيها قال قتادة ان النبي صلعم قال ان اخاكم
النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم
خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة
فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التي يصلي اليها اهل الملل من شرق وغرب
وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بامري يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي
واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم ٥ وثالثها لما نزل قوله ادعوني استجب لكم قالوا
اين ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ٥ ورابعها انه خطاب للمسلمين اي لا يمنعكم تخريب من خرب
مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى ٥ وخامسها ان الناس
من يزعم انها نزلت في المجتهد من الوافين بشرايط الاجتهاد سواء كان في الصلوة او في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا ادى
شرايط الاجتهاد فهو مصيب ٥ **المسئلة الثانية** ٥ ان فسرنا الآية بانها تدل على تجويز التوجه الى اى جهة اريد فالآية
منسوخة وان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرناها بساير الوجوه فهي لا ناسخة
ولا منسوخة ٥ **المسئلة الثالثة** اللام في قوله ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص اي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرقين
ورب المغربين وقوله رب المشارق والمغارب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ٥ **المسئلة الرابعة** الآية من اقوى الدلايل على نفي التجسيم
واثبات التنزيه ٥ وبيانه من وجهين ٥ الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان
كذلك لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك
فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق
تعالى مقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تبارك وتعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد
خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقايق والماهيات ٥ الوجه الثاني انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله
تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة مخصوصة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله
فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية ٥ واحتج الخصم بالآية من وجهين ٥ الاول ان الآية تدل على ثبوت الوجه
لله والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما ٥ الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات الاجسام ٥ والجواب عن الاول
ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله
لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا فاذن لا بد فيه من التاويل وهو من وجوه ٥
الاول ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله
اي فثم وجهه الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة بنصبه تعالى اياها فاي
وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة ٥ الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية
قال الشاعر ٥ استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل ٥ ونظيره قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي
فطر السموات ٥ الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله
كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان برضى الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه
وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضى بطلب وجهه ٥ الرابع ان الوجه
صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا غيره انما يريدون به انه من ههنا
ينبغي ان يقصد هذا الامر ٥ واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام سقيم بانه يقال لهذا القائل فما معنى قوله فثم وجه الله
مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تاويله بان المراد فثم قبلته التي تعبد بها او ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته ٥
والجواب عن الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متحيزا متبعضا فيفتقر

الى الخالق. بل لا بد وان يحمل على السعة في القدرة والملك او على انه واسع العطا والرحمة او على انه واسع الانعام بتبيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم والا لكان ذكر العليم بعده تكرارا ۝ فاما قوله عليم في هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط حتى يتصور انه تعالى يعلم ما يخفي وما يعلن وما يخفى على الله من شيء ليكون متحرزا عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل فيها **المسألة الخامسة** ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا الاقبال ۝ وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولي يريد فاينما يتوجهوا فثم القبلة **قوله تعالى** وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ۝ اعلم ان هذا هو الرجوع الى قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين ۝ اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ينبغي ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن اسيد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزير ابن الله ۝ اما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه وينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع آخر سبحانه ان يكون له ولد فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ۝ ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض ۝ ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه ۝ الاول ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاتيهما لاشتركا في وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الآحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبد له وملكه فيستحيل ان يكون شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض اي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع ۝ الثاني ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولد اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا والآخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له ۝ الثالث ان الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضناه ولدا لكان مشاركا للوالد من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة ۝ الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة واذا كان ذلك محالا لان اتخاذ الولد عليه سبحانه محالا ۝ واعلم انه سبحانه حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فقال في سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ايضا في آخر السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا ۝ فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى استدل في هذه

السورة بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا ۝ قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض اتم لان كلمة ما تتناول جميع الاشياء ۝ اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل **المسألة الاولى** القنوت اصله الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى اقنتي لربك وطول القيام لقوله صلعم لما سئل اي الصلاة افضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل لهؤلاء هذا صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر ۝ الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية ۝ الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الآية عامة ۝ الثالث اراد به الملائكة وعزيرا والمسيح اي كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد انهم قانتون له ۝ يحكى ان علي بن ابي طالب عليه السلم قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي تليق به العبادة فانقطع النصراني **المسألة الثانية** لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه **المسألة الثالثة** يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون ۝ جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشانهم ۝ اما قوله بديع السموات والارض ففيه مسألتان **المسألة الاولى** البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجي بديع بمعنى مبدع والابداع والانشاء ونقيض الابداع الاحتذاء على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال وعمل ما لم يكن قبله مبتدعا **المسألة الثانية** اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول قال بل له ما في السموات والارض ثم انه تعالى فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك ايضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على قضية كعطاء واعطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب ق ض ي واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما التقى الفان فقلبت هذه الاخيرة همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا وان نظائره المضاء والاتاء من مضيت واتيت والشقاء والسقاء من شقيت وسقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في اكثر تصاريف الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضت وقضيا وقضيت وهما يقضيان وهي وانت تقضي والمرأتان وانتما تقضيان وهن يقضين وانتن تقضين وما انت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات ۝ وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقوله انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ورفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه او انقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا احكمها واتم صنعتها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ما هو واما تقضي البازي فليس من هذا التركيب ومما يعضد ذلك ان ما استعمل من تقلب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق اما الاول فيقال قاضه فانقاض اي شقه فانشق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة واما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع متبينة وذلك ان الشيء اذا قطع ضاق

او على العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه القضب لما يقضب
به كالمنجل وثانيها القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف
وهو الدقة ويقال رجل قضيف اي نحيف لان العلة من مسببات القطع ورابعها القضأة فعلة وهي الفساد يقال قضئت القربة اذا
عفنت وفسدت وفي حسبه قضأة اي عيب وهذا كله من اسباب القطع ومسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اصل اللغة

المسألة الثانية في محامل لفظ القضا في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات
يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى
الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا انما يكون مقرونا بالى وخامسها ان يأتي بمعنى الفراغ من الشي قال تعالى
فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال ثم ليقضوا
تفثهم بمعنى ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق شيا وقيل حكم بانه يفعل شيا وقيل احكم امرا
وقال ابو ذويب * وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع

المسألة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والبيان الحق نعم وهو المراد بالامر هاهنا وبسط القول فيه مذكور
في اصول الفقه **المسألة الرابعة** قرا ابن عامر كن فيكون بالنصب كل القرآن الا موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق
فانه رفعهما ووافقه الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن اما النصب فعلى جواب الامر وفيه بعد
والرفع على الاستيناف اي فهو يكون والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى
يقول كن فحينئذ يتكون ذلك الشي فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان
فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن اما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما فلوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف
والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب
ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فذلك القضا لابد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على
القضا بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتاخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون قديما الثالث انه تعالى رتب تكون
المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وان يكون
محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائز ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن
الى كن آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن
الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم
حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة
الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه
بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد
موقوفا على قوله كن وان لم يمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة
بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير
ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون
الكاف متقدما على النون فالموثر اما ان يكون هو احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير
لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا
وحين جاء الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى
ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن خلقه اذ المتاخر عن الشي لا يكون
موثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشي فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول
لابد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الاشياء وانه تعالى

يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين
من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم
تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني
انه علامة يفعلها الله سبحانه للملائكة اذا سمعوها علموا انه احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص بالموجودين
الذين قال لهم كونوا قردة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحياء بالموت وللموتى بالحيوة والكل ضعيف والقوي هو الاول

قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات
لقوم يوقنون اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل **المسألة الاولى** ان الله تعالى
لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الآن عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين
هولاء هم مشركوا العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا فلياتنا باية كما ارسل الاولون
وقالوا لولا انزل علينا الملايكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركوا العرب انه تعالى
وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك

المسألة الثانية تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شي فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية
وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى كلم الملايكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه
قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتاكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا فان كان تعالى
لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا هلا
تاتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون
وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد صلعم بالمعجزات وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وساير المعجزات فكان طلب
هذه الزوايد من باب التعنت واذا كان كذلك لم تجب اجابتها لوجوه احدها اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف
من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزوايد عليها علمنا ان ذلك الطلب
من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آيات من ربه قل انما الآيات عند الله وانما
انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبكتهم بما في القرآن من الدلالة الشافية وثانيها لو كان في
معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الآيات لفعلها لكنه علم انه لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم
لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها انه لو حصل تلك الآيات انواع
من المفاسد وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجا المخل بالتكليف وربما كان كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزا لان الخوارق
متى توالت وصار انخراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت ان عدم
اسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة اما قوله تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم وافعالهم
فكما ان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم
اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هولاء المشركون يكونون ابدا في العناد واللجاج وطلب الباطل اما قوله قد بينا الآيات
لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كمجي الشجرة وكلام الذيب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة
ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين **قوله تعالى** انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسال عن اصحاب الجحيم اعلم ان
القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله انه لا مزيد على ما فعله في
مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين ذلك بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب
اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق
بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقرآن اي ارسلناك بالقرآن

حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول صلعم فكأنه تعالى
قال إنا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ونذيرا لمن كفر بك وضل عن دينك ○ أما قوله ولا تسأل
عن أصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر ○ وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي ○ أما على القراءة الأولى ففي
التأويل وجوه ○ أحدها أن مصيرهم إلى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله تعالى فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب
وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ○ الثاني أنك هاد وليس لك من الأمر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم إلى العذاب ونظيره قوله
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ○ الثالث لا تنظر إلى المطيع والعاصي في الوقت فإن الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة
على أن أحدا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريبا أو كان بعيدا ○ أما على القراءة الثانية ففيه وجهان ○
الأول روي أنه قال ليت شعري ما فعل أبواي فنهي عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لأنه صلعم كان عالما بكفرهم
وكان عالما بأن الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري ما فعل أبواي ○ الثاني معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه
الكفار من العذاب كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤول يحرج أن يجري على لسانه ما هو
فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره فلا تسأل والقراءة الأولى
تعضدها قراءة أبي وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل **قوله تعالى** ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله
هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير ○ اعلم أنه تعالى لما صبّر رسوله بما تقدم من الآية
وبيّن أن العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشددهم في
باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه
فبيّن بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم والملة هي الدين ثم قال تعالى قل إن هدى الله هو الهدى
بمعنى أن هدى الله هو الإسلام هو الهدى الحق والذي يصح أن يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون إلى اتباعه ما هو
بهدى إنما هو هوى ألا ترى إلى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أي أقوالهم التي هي أهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم أي من الدين المعلوم
صحته بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير أي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس إذا أقمت على الطاعة
والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها أن الذي علم الله منه أنه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله تعالى في هذه الصورة
علم الله أنه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله لئن أشركت ليحبطن عملك وإنما يحسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف
له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوارفه ○ وثانيها أن قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على أنه لا يجوز الوعيد
إلا بعد نصب الأدلة وإذا صح ذلك فبأن لا يجوز الوعيد إلا بعد القدرة أولى فيبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق ○ وثالثها فيها دلالة
على أن اتباع الهوى لا يكون إلا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ○ ورابعها فيها دلالة على أنه لا شفيع لمستحق العقاب لأن غير
الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة
في الكفر **قوله تعالى** الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون اعلم أن في الآية
مسائل **المسألة الأولى** الذين موضعه رفع بالابتداء وأولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره **المسألة الثانية** المراد بقوله
الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان ○ أحدهما أنهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن ○ واحتجوا عليه من وجوه ○ أحدها أن قوله
يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والإنجيل
فإن قراءتهما غير جائزة ○ وثانيها أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على أن الإيمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب
لما كان كذلك ○ وثالثها قوله ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن ○ القول الثاني أن المراد
بالذين آتيناهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم
سوء أفعالهم أتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلعم ○ أما قوله يتلونه حق تلاوته
فالتلاوة لها معنيان أحدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى والقمر إذا تلاها والظاهر يقع
عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا

بما يلوم فيه دينه أولوه على القراءة هم الذين أخلصوا على وجوه ○ فأولها أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال
وحرام وغيرهما ○ وثانيها أنهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا إذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم ○ وثالثها أنهم عملوا بمحكمه وآمنوا
بمتشابهه وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه إلى الله سبحانه ○ ورابعها يقرأونه كما أنزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا
يتأولونه على غير الحق ○ وخامسها أن تحمل الآية على هذه الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب
حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى **قوله تعالى** وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس
إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ○ اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ثم في شرح قبائحهم
في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي إلى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع آخر
من البيان وهو أن ذكر قصة إبراهيم صلعم وكيفية أحواله والحكمة فيه أن إبراهيم صلعم شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا
معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى انكروا قبول قول محمد صلعم والاعتراف
بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه ○ أحدها أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج من عهدتها لا جرم نال النبوة
والإمامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله
عز وجل وتكاليفه ○ وثانيها أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الإمامة لأولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على أن
منصب الإمامة والرياسة في الدين لا يصل إلى الظالمين فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب
للباطل ○ وثالثها أن الحج من خصائص دين محمد صلعم فحكى تعالى ذلك عن إبراهيم صلعم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في
وجوب الانقياد لذلك ○ ورابعها أن القبلة لما حولت إلى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى أن هذا البيت
قبلة إبراهيم صلعم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك التعصب عن قلبهم ○ وخامسها
أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله إبراهيم صلعم بها بأمور يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشرك
اختيار هذه لأنهم كانوا معترفين بفضل إبراهيم صلعم يوجب ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر
الكلمات بما أن إبراهيم صلعم صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكوكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الأوثان
ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والإلقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله
أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلعم فهذه الوجوه التي لأجلها ذكر الله
تعالى قصة إبراهيم عليه السلام ○ واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم صلعم أمورا بعضها يرجع إلى الأمور الشاقة التي كلفه بها وبعضها
يرجع إلى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن نأتي على تفسيرها إن شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف ○
أما التكليف فقوله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف العامل
في إذ مضمر نحو واذكر إذ ابتلى أو وإذ ابتلاه كان كيت وكيت وأما قال إني جاعلك **المسألة الثانية** أنه تعالى وصف تكليفه إياه بلوى
توسعا لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا نعرف ما يكون من أمره فلما كثر ذلك في العرف بيننا
جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات
التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد ○ قال هشام بن الحكم إنه تعالى كان في الأزل عالما بحقائق الأشياء وماهياتها
فقط فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول ○ أما
الآية فهي هذه الآية قال إنه تعالى صرح بأنه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين
منكم والصابرين وقال ليبلوكم أيكم أحسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر أيضا ما يؤكد
هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها ○ أما العقل
فيدل على وجوه ○ أحدها أنه تعالى لو كان عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال وما
أدى إليه مثله بيان الملازمة أن ما علم الله وقوعه استحال أن لا يقع لأن العلم بوقوع الشيء ولا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين

مخالف كذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا فثبت بهذه الدلالة انه لو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها
لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن
الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر واما في حق الخلق
فلانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على
الترك ولو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي نعرف ثبوتها بالضرورة ٥ وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين
مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر وكذلك فانه يصح منا تعلق احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان تعلقان تعلقا واحدا لاستحال
ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى
علوم غير متناهية او كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال
لان المجموع تلك الاشياء اذا بدل ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناهي والزايد زايد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي
اذا ضم اليه الغير المتناهي كان الكل متناهيا فاذا وجود امور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم فاما تلك التعلقات فهي امور
نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم
علما في نفس الامر وذلك محال ٥ وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان
كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله عددها لم يكن وهذا التكليف يتضمن مشاقا عظيمة لان النبي الرسول يتحمل جميع المشاق
والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي صلعم
اعظم من ثواب غيره واما بناء البيت وتطهيره ودفع قواعده من وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة
المناسك وقد امتحن الله الخليل صلعم بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا صلعم في آخر
الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية مشاق شاقة
شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف
فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك للناس اماما فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة ٥
واعترض القاضي على هذا القول فقال انما يجوز لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن ابرهيم ثم انه تعالى قال له بعد
ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره
والدعاء في بعثة محمد صلعم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه
انه اتمهن ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه ٥ القول الثاني ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات
وهذا القول يحتمل وجهين ٥ احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بما شاء
كلفه بالامر بها ٥ والوجه الثاني بكلمات تكون من ابرهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك
التكليف اي شيء كان على اقوال ٥ احدها قال ابن عباس رضي الله عنه هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في
شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد ٥ اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس وقص الشارب والسواك ٥
واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء ٥ وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلثين خصلة
من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى آخر الآية وعشر من سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخرها وعشر
في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها
اربعين سهما عن ابن عباس ٥ وثالثها امره بمناسك الحج والطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها
ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكواكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابرهيم الذي
وفى عن الحسن ٥ وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين ٥ وسادسها المناظرات الكثيرة
في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمروذ والصلوة والزكاة والصوم وقسم الغنايم والضيافة والصبر عليها ٥ قال القفال رحمه الله
وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت

الرواية وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف ٥
المسئلة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه صلعم بهن كالسبب لان
يجعله الله اماما والسبب متقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا
ملايم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرايط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق
وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقايد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم
المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول صلعم اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة
فلما وفى صلعم بها فلا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه صلعم لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف
الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك ٥ اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل
صلعم بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون
المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر وانه صلعم ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار
فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه صلعم يروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت
الدلالة السمعية القاهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله فاتمهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم
بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة المسئلة السابعة المستكن في فاتمهن في احدى الروايتين على احدى القراءتين لابرهيم
بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التادية من غير تفريط وتوان ونحوه وابرهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه
ما طلبه ثم لم ينقص منه شيئا اما قوله قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي ياتمون بك في دينك
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل التحقيق المراد انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون
رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل العموم ٥ وثانيها
ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون نبيا ٥ وثالثها ان الانبياء عليهم السلام ائمة من حيث يجب
على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم
وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا ائمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في
صلاته لزمه الايتمام به قال صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على
امامكم ثبت بهذا ان اسم الامام لمن اقتدى به في الدين ثم قد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم
ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده
بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما المعبود الباطل فانما يطلق عليه الاله مع القيد قال تعالى فما
اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه
وثبت ان الانبياء في اعلى المراتب وجب حمل اللفظ هاهنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام هاهنا في معرض الامتنان فلا بد وان
تكون تلك النعمة من افضل النعم واعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة المسئلة الثانية ان الله تعالى
لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها
يعظمون ابرهيم صلعم ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين
لابرهيم صلعم وقال تعالى في كتابه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
وقال في آخر سورة الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين وجميع امة محمد صلعم يقولون في آخر صلاتهم وارحم محمدا وآل محمد
كما صليت وباركت ورحمت على ابرهيم وآل ابرهيم ٥ المسئلة الثالثة القايلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه
الآية وقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين
انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة هاهنا النبوة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه
هل تثبت الامامة بغير النص وليس في الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات المسئلة الرابعة قوله اني جاعلك للناس

اما ما يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن جميع الذنوب فلان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت
المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان ~~كونه معصية عبارة~~
كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال ٥ اما قوله
تعالى ومن ذريتي ففيه مسائل **المسألة الاولى** الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها
للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو ان تكون منسوبة الى الذر **المسألة الثانية** قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف
كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا **المسألة الثالثة** قال بعضهم انه تعالى قد اعلمه ان في ذريته
انبياء فاراد ان يعلم ان ذلك في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون انه صلعم
ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسألة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابرهيم
عليه السلم ماذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن ماذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعاء فلم رده عليه وان لم يؤذن له فيه كان ذلك
ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه صلعم طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعوته في المؤمنين
من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمن وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل آخرهم
محمدا صلى الله عليهم اجمعين الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلم ٥ اما قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل **المسألة الاولى**
قرا حمزة وحفص لا ينال عهدي الظالمين باسكان الياء والباقون بفتحها وقرا بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما
من ذريتك فانه لا ينال عهدي **المسألة الثانية** ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل
فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا ٥ وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطاء ٥ وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها
اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعد بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا
عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة **المسألة الثالثة** الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل
ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل افما كان ابرهيم صلعم عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى
ولكن ما يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم **المسألة الرابعة** الروافض احتجوا
بهذه الآية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلثة وجوه ٥ الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين
فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة ٥
الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم نعرف ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا او باطنا وجب ان لا
نحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة ٥ الثالث
قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب ان لا ينالهما عهد الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما
ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما
فبعد زوال الكفر لا يسمى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم اعم من قولنا من وجد منه الظلم في الماضي
او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بين القسمين مشترك بين القسمين وما كان
مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه
نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى
مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون عبارة عن حصولات متوالية في احيان متعاقبة فمجموع تلك الاشياء
لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شيء
اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة ٥ والجواب كل ما ذكرتموه معارض
بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه
ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فانه نهى عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة

في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة **المسألة الخامسة** قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطاري يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق
لا يصلح ان تنعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب
لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا
للسؤال فتصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه
فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا او باطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة اما الشيعة فيستدلون بهذه الآية
على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة
معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلم قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الآية
هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلم ٥ الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى
الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم آمركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى
امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مامورين
او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة
للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فلا يكونون ائمة
في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق ٥ قال صلعم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق
لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلعم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم
للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدى به لا تفسد صلاته ٥ قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز
كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطا ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان
شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك
على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه
كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد
احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة
المنصور الى مثل ذلك وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمل المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته
والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابرهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في
هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة خلفه
جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا فرق في ذلك من ولاه لان الذي
ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضى
بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم تكن له ولاية من جهة امام
ولا سلطان **المسألة السادسة** الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة
ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان
تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان
كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق
ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين **المسألة السابعة** اعلم ان الله سبحانه بين ان له معك عهدا ولك معه عهدا
وانك ان وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الآيات انه افرد عهدك بالذكر وافرد
عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فما ذكره فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال
يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال

فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا آدم فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما
ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده الى بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا ثم بين
كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الآية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال
عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك
ليس الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه من جهته ليس الا عهد الخدمة والربوبية ثم ان العاقل
اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد في نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع على معاقد هذا الباب فنقول
اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية
على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما
خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا اما انت لم تشتغل بخدمته في طاعته وعبوديته
فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية
منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق
وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه
النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقياء ابد الآباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله بقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة
منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى
من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك
ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك انه يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته
وانت ما فعلت ذلك ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسن ان الله
يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة
لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته وتعرض عنه وبقي مشغولا
بخدمة بعض السقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا ههنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد
الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحياة الى آخرها ما خلونا منفكين لحظة
واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها على ما ينبغي بل
ما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه على نهاية تغافلنا وتقصيرنا يزيدنا في انواع النعم والرحمة والكرم فكنا من اول عمرنا الى
آخره لا يزال نزيد في العصيان والتقصير وهو يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا
اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوأ فلا تزال تزداد مقابح افعالنا ومحاسن افعاله
سبحانه على سبيل الدوام بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول
الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسألك
بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين **قوله تعالى** واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا الآية اعلم انه تعالى بين
كيفية حال ابرهيم صلعم حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد
البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا يدخلان لتعريف المعهود والجنس وقد علم المخاطبون
انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذه صفة
جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد
الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد

والله اعلم ... منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال مخبرا عن ابرهيم
رب اجعل هذا بلدا آمنا فدل هذا على ان وصفه بالامن يقتضي جميع الحرم فان الله تعالى اطلق اللفظ وعنى به الحرم كله لان الحرم
لما كان تعلقه بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اهل
اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي
رجع وتفرق الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كان ما اخرجه من غيره فعل رجع اليه والمثاب من البئر
مجتمع الماء في اسفلها فانه قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل ان الهاء دخلت في مثابة
مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة **المسئلة الثانية** قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن
ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجوا
اليه فيثابوا عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بحجهم وعودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت
مثابة للناس قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة لنا في هذه المسئلة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى
القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة اما
الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يحصل به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر
الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب
الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه يستوجب بذلك
ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسئلة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس
وجه الاستدلال به ان قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكن لا يمكن
اجراء الآية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر
والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك انفى للتصيير وتركه
كذلك مما اذا حملناه على الندب فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب
لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الآية واكثر من تكلم في احكام القرآن طعن
في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن ثم لا شك
ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر
اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم آمنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله اولم نمكن
لهم حرما آمنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع
فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع
القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع آمنا من الغارة
والقتل فكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يمسكون احدا التجأ اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعالى
ثم اعتبر فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه
الكلب وروت الاخبار في تحريم مكة قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي
ساعة من نهار ثم عادت حرمتها الى ان قال فذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها
وان ذلك احل لرسول الله صلعم فامن من دخل البيت ممن يجب عليهم الحدود وقال الشافعي رضي الله عنه ان الامام يأمر بالتضييق عليه
بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله
فيه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج الشافعي رضي الله عنه بانه صلعم امر بقتل عاصم بن ثابت بن الافلح
وخبيب من يقتل ابي سفين في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي رضي الله عنه وهذا في الوقت الذي كانت مكة محرمة
فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة رحمه الله

بقوله الآية

والجواب عنها ان قوله وأمنا ليس فيه بيان انه جعله آمنا في ماذا فيمكن ان يكون آمنا من القحط وان يكون آمنا من نصب الحروب
وان يكون آمنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل فحمله على الامن من الآفات والقحط اولى لانا على هذا التفسير
لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي رحمه الله اولى واما قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر ٥
اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه اقوال ٥ الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين
واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ٥ الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات واتمهن قال له جزاء لما فعله
من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله قال ونظيره ورفعنا
فوقكم الطور وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة ٥ الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
وهو كلام معترض في قصة ابرهيم صلعم وكانه وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا انتم من مقام ابرهيم مصلى والتقدير
انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت
الفاء اوضح ٥ اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم صلعم انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على اذ جعلنا البيت واذ
اتخذوه مصلى

المسئلة الثانية ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم صلعم اي شي هو ٥ القول الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم صلعم
وهولاء ذكروا وجهين احدهما انه الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل وضعته تحت قدم ابرهيم صلعم حين غسلت راسه فوضع ابرهيم صلعم
رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغابت رجله
ايضا فيه فجعله الله من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة ٥ وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابرهيم صلعم
كان يبني البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن وضع الحجارة قام
على حجر وهو مقام ابرهيم صلعم ٥ القول الثاني ان مقام ابرهيم هو الحرم كله وهو قول مجاهد ٥ القول الثالث انه عرفة والمزدلفة والجمار
وهو قول عطاء ٥ الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه ٥ الاول ما روى
جابر انه صلعم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع يدل على ان المراد من هذه
اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا ٥ وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك والدليل عليه ان سائلا لو سال المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه
ولم يفهم منه الا هذا الموضع ٥ وثالثها ما روي انه صلعم مر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابرهيم مصلى
فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية ٥ ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم
صلعم وذلك من اظهر الدلايل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابرهيم صلى الله عليه وسلم فكان اختصاصه بابرهيم اولى من اختصاص غيره فكان
اطلاق هذا الاسم عليه اولى ٥ وخامسها انه تعالى قال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا
الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع ٥ وسادسها ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر
عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابرهيم اولى ٥ قال القفال ومن حمل مقام ابرهيم على الحج خرج قوله واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك
وليا مشفقا وانما تدخل من لبيان المتخذ الموهوب وتميزه في ذلك المعنى من غيره

المسئلة الثالثة ذكروا في المراد بقوله
مصلى وجوها ٥ احدها المصلى المدعى فجعله من الصلوات التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد
وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم ٥ وثانيها قال الحسن اراد به قبلة ٥ وثالثها قال قتادة والسدي
امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلوة اذا اطلق يعقل منه الصلوة المعقولة بالركوع والسجود
الا ترى ان مصلى المصر هو الذي تصلى فيه صلاة العيد وقال صلعم لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المعقولة
وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلعم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية لان حملها على الصلاة المعهودة اولى لانها جامعة لسائر المعاني
التي فسروا الآية بها ٥ وههنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض ام سنة بطواف كان الطواف فرضا فللشافعي رضي الله عنه
فيه قولان ٥ احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب ٥ والثاني سنة لقوله صلعم للاعرابي

حين قال هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه
مختلفة ايضا في هذه المسئلة

المسئلة الرابعة في فضايل البيت روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر
قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال المسجد الحرام قلت ثم اي قال المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة
فاينما ادركت الصلوة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيح ٥ وعن عبد الله بن عمرو قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه
وعن ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله تعالى
على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال ٥ وعن وهب بن منبه قال ان آدم صلعم لما اهبط الى الارض استوحش منها لما راى من سعتها
وانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله ساجعل فيها من ذريتك من يسبح
بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري فيسبحني فيها خلقي وسابويك منها بيتا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت
الارض كلها باسمي واسميه بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت
لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما وامنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته
وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي ومن آمن اهله استوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد اخافني ومن
عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني سكانها جيراني وعمارها وفدي وزوارها اضيافي اجعله اول بيت وضع
للناس واعمره باهل السماء والارض ياتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر ياتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير الي ويثجون بالتلبية ثجا
فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي ان اتحفه بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره
وان يسعف كل واحد منهم حاجته تعمره يا آدم ما دمت حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن
ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد وهو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني عليه
ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني قد ذخرت له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت ذكره وشرفه ومجده وسناه
وتكرمته لنبي من ولدك فيكون قبل هذا النبي وهو ابوه يقال له ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يده عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله
امة وحده قانتا قائما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وآمره فيفعل
وينذر فيفي استجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وسعاته وحماته وخزانه
وحجابه حتى يبدلوا او يغيروا واجعل ابرهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة ياتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس ٥

وحماته

وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملايكة كما كنت اسمعها في الجنة قال بخطيئتك يا آدم فانطلق
الى مكة فان بها بيتا تطوف به كما رايتهم تطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي آدم قرى وانهارا وعمارا وما بين خطاه
مفاوز فحج آدم البيت فقال ان هذا البيت انزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف حوله
وصل حوله كما رايت ملايكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملايكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما
غرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده ٥ وعن علي عليه السلام قال البيت المعمور بين السماء والارض يقال له الضراح وهو
حيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملايكة لا يعودون فيه ابدا ٥
وعن علي عليه السلام انه مر عليه الدهر بعد بناء ابرهيم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر
عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلعم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم
بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلعم اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبايل
كلهم فرفعوه فاخذه رسول الله صلعم فوضعه ٥ وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابرهيم ثلث صفوح في كل صفح منها كتاب
في الصفح الاول انا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفاء وباركت لاهلها في اللحم واللبن ٥
وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته ٥ وفي الثالث انا الله
ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه

المسئلة الخامسة في فضايل الحجر والمقام ٥
عن عبد الله بن عمرو قال قال صلعم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق

والمغرب وما مسّهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفي ۞ وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان أشد بياضا من الثلج
حتى سوّدته خطايا أهل الشرك ۞ وعن ابن عباس قال صلعم ليأتين هذا الحجر يوم القيمة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد
على من استلمه بحق ۞ وروى عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الأسود فقال إني لأقبلك وإني لأعلم أنك حجر
لا تضر ولا تنفع وأن الله ربي ولولا أني رأيت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك أخرجاه في الصحيح ۞ أما قوله تعالى
وعهدنا الأولى يراد بها أنا ألزمناهما ذلك وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه وتقدم من قبل معنى العهد والميثاق ۞ أما قوله
أن طهرا بيتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت وإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من
الأنجاس والأقذار وإذا كان موضع العبادة والإخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى فكل ذلك داخل
تحت الكلام ثم إن المفسرين ذكروا وجوها ۞ أحدها أن معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه من الشرك وأسساه على التقوى كقوله أفمن أسس
بنيانه على تقوى من الله ۞ وثانيها عرّفا الناس أن بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه وأقاموا به ومجازه اجعلاه طاهرا عندهم كما يقال
الشافعي يطهر هذا وأبو حنيفة ينجسه ۞ وثالثها ابنياه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشك يزاحم الطائفين فيه بل أقراه على
طهارته من أهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الأرض من فلان وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره
من الأوثان والشرك وهو كقوله ولهم فيها أزواج مطهرة فمعلوم أنهن لم يطهرن من نجس بل خلقهن طاهرات فكذا البيت المأمور بتطهيره خلق
طاهرا ۞ ورابعها معناه نظفا بيتي من الأوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك ۞ وخامسها قال بعضهم إن موضع
البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والأقذار فأمر الله تعالى إبراهيم صلى الله عليه وسلم بإزالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك
وهذا ضعيف لأن قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى
بيتا لأنه علم أن مآله إلى أنه يصير بيتا ولكنه مجازه ۞ أما قوله تعالى للطائفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل **المسألة الأولى**
العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف وقيل عكف إذا أقبل عليه لا يصرف
عنه وجهه **المسألة الثانية** في هذه الأوصاف الثلاثة قولان ۞ الأول وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة لأن من حق
المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف
والمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوفون به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من
يصلي هناك ۞ القول الثاني وهو قول عطاء إذا كان طائفا فهو من الطائفين وإذا كان جالسا فهو من العاكفين وإذا كان مصليا فهو من
الركع السجود **المسألة الثالثة** هذه الآية تدل على أمور ۞ أحدها أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على أن الطواف
للغرباء أفضل من الصلوات لأنه تعالى لما خصهم بالطواف دل على أن لهم مزية فضل واختصاص وروى عن ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد
وعطاء أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلاة لأهل مكة أفضل ۞ وثانيها تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت ۞ وثالثها
تدل على جواز الصلوة في البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين الشيئين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز
فعل الصلوة المفروضة في البيت فإن قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لأنه تعالى لم يقل والسجود في البيت كما لا تدل الآية على جواز فعل
الطواف في جوف البيت وإنما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلوة إلى البيت متوجها إليه
قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود في البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج
البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى إنما أمرنا بالطواف به
لا بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه إلى الصلاة لما كان الأمر بتطهير البيت للركع السجود
وجها إن كان حاضروا البيت والنائون عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه ۞ واحتج مالك رحمه الله بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه ۞ والجواب أن المتوجه الواحد
يستحيل أن يكون متوجها إلى كل المسجد بل لا بد وأن يكون متوجها إلى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون
داخلا تحت الآية ۞ ورابعها أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى بقوله وليطوفوا
بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة وكان من المندوبات **قوله تعالى** وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله

من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر الآية ۞ اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم صلعم التي حكاها الله تعالى
ها هنا ۞ قال القاضي في هذه الآية تقديم وتأخير لأن قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن إلا بعد دخول البيت
في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإن كان متأخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وها هنا
مسائل **المسألة الأولى** المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب إلى مكة لأنه بلد لا زرع
فيه ولا غرس ولولا الأمن وجعله آمنا من الآفات فلم يصل إليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل لم يتمكن أحد من سكناه ۞ وها هنا
سؤالان ۞ السؤال الأول أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك ۞ الجواب
لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها إنما كان مقصوده شيئا آخر ۞ السؤال الثاني المطلوب من الله تعالى أن يجعل البلد
آمنا كثير الخصب وهذا إنما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها ۞ والجواب عنه من وجوه ۞ أحدها أن الدنيا
إذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين وإذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لطاعة الله
تعالى وإذا كان البلد بضد ذلك كانوا على ضد ذلك ۞ وثانيها أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه
إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة ۞ وثالثها لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة
فحينئذ يشاهد المشاعر العظيمة والمواقف المكرمة فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله بتلك الطاعة **المسألة الثانية**
بلدا آمنا يحتمل وجهين ۞ أحدهما مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أي مرضية والثاني أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسأل
القرية أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد **المسألة الثالثة** اختلفوا في الأمن المسؤول في هذه الآية على وجوه ۞
أحدها سأله الأمن من القحط لأنه أسكن ذريته بواد غير ذي زرع ولا ضرع ۞ وثانيها سأله الأمن من الخسف والمسخ ۞
وثالثها سأله الأمن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه صلعم سأله الأمن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الأمن المطلوب
هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات وقال
في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال في آخر القصة ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع إلى قوله وارزقهم من
الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فإن لقائل أن يقول لعل الأمر المسؤول هو الأمن من الخسف ولعله الأمن من القحط الأمن
من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج إليه من الأغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط وبالسؤال
الثاني طلب التوسعة العظيمة **المسألة الرابعة** اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم صلعم أو إنما صارت
كذلك بدعوته فقال قائلون إنها كانت كذلك أبدا لقوله صلعم إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وأيضا قال إبراهيم إني
أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك ثم إن إبراهيم صلعم أكده بهذا الدعاء
وقال آخرون إنما صارت حرما آمنا بدعاء إبراهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله صلعم اللهم إني حرمت المدينة
كما حرم إبراهيم مكة ۞ والقول الثالث أنها كانت حرما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حرما بعد دعوة إبراهيم
فالأول بمنع من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني الأمر على ألسنة الرسول صلعم **المسألة الخامسة** قال في هذه
السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة إبراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين ۞ الأول أن الدعوة الأولى وقعت
ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكأنه قال اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لأنه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد
غير ذي زرع فقال ها هنا اجعل هذا الوادي بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكأنه قال اجعل هذا المكان الذي
صيرته بلدا ذا أمن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا ۞ والثاني أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله
اجعل هذا بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لأن التنكير يدل على المبالغة فقوله رب
اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الأمن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب
المبالغة ۞ أما قوله وارزق أهله من الثمرات فالمعنى أنه صلعم سأل أن يدر على ساكني مكة أقواتهم واستجاب الله تعالى فصارت
مكة يجبى إليها ثمرات كل شيء ۞ أما قوله من آمن منهم بالله فهو بدل من قوله أهله يعني وارزق المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص
المؤمنين

بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى أعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة
والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحن حتى يؤدي عن الله امره
ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن
فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني يحتمل ان ابرهيم صلعم قوي في ظنه ان دعاءه للكل يكثر في
البلاد الكفار فتكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين لهذا السبب بالدعاء اما قوله تعالى
ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم
مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف **المسئلة الثانية** امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما
الى خروج محمد صلعم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان اقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه قال يا ابرهيم ان كنت خصصت بدعائك
المؤمنين فانا امتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امتعه من ذلك ما افضله به على المؤمنين الى ان يتم عمره فاقبضه ثم اضطره في الآخرة الى عذاب
النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهي بالنسبة اليهما
قليل جدا والحاصل انه تعالى بين ان نعمة المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع
عند الموت ويتخلص منه الى الآخرة اما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر
عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطره
الى الامر اي الحاجة اليه حمله عليه من حيث كان كارها له قالوا ان اصله من الضرر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المراة لدنوها
وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى ان يختار النار
والاستقرار فيها بان اعلمه انه لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يحصل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير
لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده **قوله تعالى** واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل الى قوله
انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم واسمعيل عليهما السلم وهو انهما عند بناء
البيت ذكرا ثلثة انواع من الدعاء ثم ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي
الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعدك الله اي اسال الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء
عليها لانها اذا بنا عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء لان
كل ساف قاعدة للذي يبنى عليها ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات
المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابرهيم صلعم على ما روينا فيه من الاحاديث واحتجوا
بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا اصرح في ان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابرهيم رفعها وعمرها
المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل كان اسمعيل شريكا لابرهيم صلعم في رفع قواعد البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل
على ابرهيم فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون
احدهما بانيا والآخر رافعا اليه الحجر والطين وهني له الالات وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول
ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي معناه عن علي عليه السلم انه لما بنى البيت
خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال الى الله تعالى فعطش اسمعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل صلى الله عليه وسلم
فحفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهولاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا واسمعيل ربنا تقبل منا اي اتيا اسمعيل بناء هذا
البيت وعلى هذا النقل يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التاويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على
ان اسمعيل الذي يتقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت واذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبل
منه فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده **المسئلة الرابعة** انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت
ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشان ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى

صوابه سلطان

حكى عنهما بعد ذلك ثلثة انواع من الدعاء النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا
في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يتقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه
منه فهو المردود وههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الآخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضى لان التقبل هو ان
يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضى من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول
والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف
منهما بالقصور في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول
من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه لان كون ذلك لا يجب عليه وعلم تحقيقه ياتي في تفسير المحبة في قوله تعالى
والذين آمنوا اشد حبا لله **المسئلة الثانية** انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب
عليها على ما قال المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع
فائدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى ويقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا
استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها على صورتها في الاشراق والاحتراق باردة والجمد حال بقائه على صورته في
الانجماد والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعاء ههنا اقبح فلما لم يكن كذلك
علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء اصلا **المسئلة الثالثة** انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول
تسمع دعانا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد
الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع
الثاني من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا
واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا ان يجعلهما
بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل
على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين
لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمون اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين واذا ثبت
ان الآية متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى
وهو الذي جعل الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب يقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا
العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال
وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة اي امرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاعلك للناس
اماما فهو بالامر وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقولك جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان والدلالة
تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما
بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا ودينا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن لم لا يجوز ان يكون
المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب
ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك ايضا يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا
ان ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به انما قلنا انه على خلاف الدلائل
العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى
هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه الاول الاسلام عرض قائم بالقلب
وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض في الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي
حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام لقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى
وقال ابرهيم صلعم ولكن ليطمئن قلبي فكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال

الثالث ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا قيد بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام
له والانقياد والرضى بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته ولقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في قلوبهما
نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على
سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله نحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه
الاول ان الموصوف اذا حصلت الصفة صفة له فلا فائدة في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله
على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء اكثر من الرغبة
في تحصيل الوصف به والحكم فكان حمله على الاول اولى وثانيهما انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى
لا يجوز والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فلو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل
ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه الى غيره ترك للظاهر وثانيها ان تلك
الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز
وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في هذا الترجيح او لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان
فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان
امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب حينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فلنخصص وقت الوقوع بالوقوع اما ان
يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك فان كان الاول مجموع اللطف مع هذه الضميمة الرابعة
فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المساوي على الاخر
من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد وهو فصل
المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السؤال المشهور
في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد ادرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية ولله الحمد
تعالى على ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه ما ذكرنا ان القدرة
الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه ام لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخالق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما
مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل مع تسليم امكانها فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه
الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة
على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان تقدير تسليم كون القدرة صالحة
للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى
قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قوانين الدلايل
العقلية **المسئلة الثانية** قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل
على ان كمال سعادة العبد ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضايه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهذا هو
المراد من قول ابرهيم صلى الله عليه وسلم في موضع آخر فانهم عدو لي الا رب العالمين ثم ههنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين
اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك والثاني قايمين بجميع شرايط الاسلام وهو الاوجه لعمومه **المسئلة الثالثة** واما
ان العبد لم لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسياتي ان شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم
في شرايط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى واجعل اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما
ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هم امة محمد صلعم
بدليل قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات السؤال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على
ان في ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذن كان بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفايدة
في طلبه مرة اخرى بالدعاء والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع السؤال الثاني لم خص ذريتهما بالدعاء

اليس ان هذا يجري مجرى البخل في الدعاء والجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم
نارا ولان اولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم ويتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف
يتسببون لسداد من وراءهم السؤال الثالث الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد
علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يوجد احد من العرب مسلما ولم يكن
احد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده
ولا يشرك به شيئا ولم يزل الرسل اثرهم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب
بن هاشم جد رسول الله صلعم وعمرو بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون
الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله وارنا مناسكنا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** في ارنا قولان
الاول علمنا شرايع حجنا اي اذا امرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه فعلمنا شرايعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل
وقول ومجاز هذا من روية العلم قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني
اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلم ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم
اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
الطريق فامره جبريل ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل
ذلك يامره جبريل صلعم برمي سبع حصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والروية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور
بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالروية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل
اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز فبقي القول المعتبر هو القولان الاولان ثم قايل القول الثاني قال ان المناسك
هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرايع الحج كمنا وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف
والسعي والوقوف **المسئلة الثانية** النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج
مناسك قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم لعلي لا القيكم بعد عامي هذا والمواضع التي تقام فيها شرايع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك
بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه وقرئ بالفتح
والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل ولذلك قوله صلعم خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لانه اراد خذوا عني
مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول هذا ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالارادة لتعريف
تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالارادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطا لان
الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فلاجله سميت الذبيحة نسكا وهو لكونه من اعمال
الحج تام في ساير الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب
الى الله واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابرهيم صلعم فقوله ارنا مناسكنا اي علمنا كيف نعبدك
واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو
وفي بعض الروايات باسكان الراء كل القران ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا اللذين اضلانا
وقرا ابو عمرو في بعض الروايات والطاهر عنه باختلاس كسرة الراء من اشباع كل القران والباقون بالكسر مشبعة واصله ارئينا
بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان الاكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة
فلا ينبغي ان تسكن الراء لئلا تجحف بالكلمة وتذهب الدلالة عن الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه
بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة اما قوله وتب علينا ففيه مسايل
المسئلة الاولى احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقديم الذنب ولو لا تقدم الذنب
والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء وكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة
ولقايل ان يقول ان الصغيرة قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير

التوبة في ازالتها وازالة اثارها ٭ وهاهنا اجوبة اخرى تصلح لمن جوز الصغاير ولمن لم يجوزها وهي من وجوه ٭ الاول
يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد
كان اقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي ٭ وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك
عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك ٭ وثالثها انه تعالى لما اعلم
ابرهيم صلعم ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال هاهنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى
ان يوفق اوليك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده ما عندر الوالد
عند فيقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فتقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى
نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه ٭ الاول حكى الله تعالى في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب
انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن عصاني فانك
قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر لمن سلف من ذنوبه ٭ الثاني ذكر ان في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم ٭
الثالث انه قال عطفا على هذا وابعث فيهم رسولا منهم ٭ الرابع تاول قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم بجعل خلقه اباهم خلقنا
لهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي ذريتنا **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب بقوله وتب علينا
على ان فعل العبد خلق لله تعالى قالوا لانه صلعم طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها
من الله تعالى محالا وجهلا ٭ قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق
وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد ٭ قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه ٭ الاول انه متى
لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم
غير مرة ٭ وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي عبارة عن مجموع امور ثلثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثاني
وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب
فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل
اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر
العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان
واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تاكيد هذا التصديق وانتفاء الشك
عنه واستيلايه على القلب ثم هذا اليقين متى استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتالم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان
ان صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه
فيتولد من تلك الحالة ارادته الانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب العلم على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية
عن المعاوق لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على الم القلب بسبب مشاهدة امر مكروه لانه لا بد وان يحصل في قلبه
ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم يكون ذلك الشي حايلا للمضادة والمنافاة امر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف
يدخل تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون
ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك
العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا كان ترتب
ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان
ايضا خارجا عن الاختيار ولا بد من شي اخر فذلك الاخر ان كان العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالكافي فرضناه غير
كاف وقد كان كافيا هذا خلف وان كان العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله فلم يكن اول
العلوم النظرية اولا للعلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت

بما ذكرنا ان قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلايل العقلية وان ساير الايات المعارضة
لهذه الاية اولى بالتاويل اما قوله انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره ٭ النوع الثالث قوله ربنا وابعث
فيهم رسولا منهم واعلم انه لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث يريد من اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك لانه المذكور
من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلعم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ٭ وهذا الدعاء
يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام ٭
والثاني ان يكون ذلك المبعوث فيهم منهم لا من غيرهم لوجوه ٭ احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول
والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها ٭ وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشاه
فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته ٭ وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي
لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابرهيم صلعم عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما
يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سروره العظيم
بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا اعز ولا اشرف ولا اعلى من هذه الرتبة ٭ واما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه ٭
احدها اجماع المفسرين وهو حجة ٭ وثانيها ما روي عنه صلعم انه قال انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الاية وبشارة
عيسى عليه السلم ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد ٭ وثالثها ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم انما دعا بهذا
الدعا بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلعم في باب الصلوة حيث يقال
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم ٭ واجابوا عنه من وجوه ٭ اولها ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم دعا لمحمد صلعم
حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعايه له قضى الله تعالى عنه حقه بان
اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة ٭ وثانيها ان ابرهيم صلعم سال ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين
يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلعم فاجابه الله اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته ٭ وثالثها
ان ابرهيم كان ابا الملة بقوله ملة ابيكم ومحمد كان ابا الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمومنين من انفسهم وهو اب لهم وقال
في وصفه بالمومنين رءوف رحيم وقال صلعم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه
قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلوة ٭ ورابعها ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم كان منادي الشريعة في الحج واذن في الناس بالحج وكان محمد
صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان فجمع الله بينهما في الذكر الجميل ٭ واعلم انه عليه السلم لما طلب بعثة رسول اليهم ذكر
لذلك الرسول صفات ٭ اولها قوله يتلو عليهم اياتك وفيه وجهان ٭ الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد صلعم لان الذي كان
يتلوه عليهم ليس الا ذاك فوجب حمله عليه ٭ الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى
تلاوته عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها ٭ وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب
ويعلمهم معاني الكتاب وحقايقه لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف
ومنها ان يكون نظمه ولفظه معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوات وساير
العبادات نوع طاعة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلايل والاحكام فان الله تعالى وصف القران
بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسراره فقال ويعلمهم
الكتاب ٭ الصفة الثالثة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله والحكمة اي ويعلمهم الحكمة ٭ واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول
والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصلها من احكمت الشي اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطاء
وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شي موضعه ٭ قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها
التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ٭ واختلف المفسرون في المراد بالحكمة هاهنا على وجوه ٭ احدها قال ابن وهب قلت لمالك
ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له ٭ وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلعم وهو قول
قتادة ٭ وقال اصحاب الشافعي والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد

من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة رسول الله صلعم ٥ فان قيل لم لا يجوز حمله على تلك الدلائل العقلية على التوحيد والعدل
والنبوة ٥ قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى ٥ وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل
وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة والمعنى فيعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل اقضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال
هذا الخبر والخبرة والعذر والعذرة والقل والقلة والذل والذلة ٥ ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الآيات المحكمة والحكمة اراد بها
الآيات المتشابهات ٥ وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها ان يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح
والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه آيات وبانه كتاب وبانه حكمة ٥ الصفة الرابعة من صفات
الرسول صلعم قوله تعالى ويزكيهم ٥ واعلم ان كمال حال الانسان في امرين ٥ احدهما ان يعرف الحق لذاته ٥ والثاني ان يعرف الخير لاجل العمل
به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذائل
والنقائص فقال ويزكيهم ٥ واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف
فيها والا لكان ذلك الزكاء حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران ٥ الاول ما يفعله سوى التلاوة
وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم بامور الدنيا الى ان يؤمن ويصلح فقد
كان صلعم يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة لتقوى دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه اوتي
مكارم الاخلاق ٥ الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي الشهود والاول
اجود كانه ادخل في مشاركة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب
والحكمة بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية ٥ وللمفسرين
فيه عبارات ٥ احدها قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الآية على انه سيكون في ذرية اسمعيل جهال لا حكمة فيهم
ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم ٥ وثانيها التزكية
هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس ٥ وثالثها ويزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبائث ٥ واعلم انه عليه السلم لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو
القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث
والسفه ولولا انه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب ٥ واعلم ان العزيز من صفات الذات
اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمنع
من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة ٥ واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد
بالعزة افعال العزة وهو الامتناع عن استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات
بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه ٥ احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل
ليست كذلك ٥ وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق نقائضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك ٥
وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك ٥ واحتج
النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله
يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله
بنقيضه فحينئذ يلزم ان يكون الاله طامعا عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وانما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك
ايضا معلوم بالبديهة واما ان مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة فاذن الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما
ان المحال غير مقدور فلما ثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح ٥ والجواب عنه اما على مذهبنا فليس شيء من الافعال سفها
منه فزال السؤال **قوله تعالى** ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة
لمن الصالحين ٥ اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر امر ابرهيم صلى الله عليه وسلم وما اجراه على يديه من شرائف شرائعه التي ابتلاه
بها ومن بناية البيت وامره بحج عباد الله اليه وما جعله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف

بيانها في هذه الآيات السالفة عجّب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم والايمان بما اتى به وكان في ذلك توبيخ
اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون به ويتصلون بالوصلة التي بينه وبينهم من جانب الام الى الذي هو
اسرائيل واما قريش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون آل الله وسائر العرب وهم العدنانيون
مرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم صلعم ولما ثبت ان
ابرهيم صلى الله عليه وسلم هو الذي طلب بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن
اعظم مفاخرهم وفضائلهم الانتساب الى ابرهيم عليه السلم ثم لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة ابرهيم ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا
مما يستحق ان يتعجب منه ٥ اما قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال رغبت
عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي ٥ قال صاحب الكشاف من
سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك احد الا زيد **المسئلة
الثانية** لقائل ان يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابرهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب
الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين ملة ابرهيم في الفروع والاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنهما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الاعمال ٥ اما القول الاول فباطل لانه صلعم كان يدعي ان شرعه نسخ كل
الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع ٥ واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل
والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي ذلك وسؤال آخر وهو ان محمدا صلعم لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول
والفروع فيلزم ان يكون محمد صلعم راغبا ايضا عن ملة ابرهيم فيلزمه الذم عليه ٥ وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابرهيم انه تضرع الى الله تعالى
وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب
انه هو مطلوب ابرهيم صلعم قال السائل ان القوم ما سلموا ان ابرهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه وسلم روى
هذا الخبر عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم ليبني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته عليه السلم فاذن ما لم تثبت نبوته لم تثبت
هذه الرواية فيفضي الى الدور وهو ساقط ٥ سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم صلعم طلب من الله
تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص آخر سيجيء بعد ذلك
واذا جاز ان يتأخر اجابة هذا الدعاء مقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابرهيم وبين محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا يجوز ان يتأخر مقدار
ثلثة الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص المعين ٥ والجواب عن السؤال الاول لعل التوراة
والانجيل شاهدة بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى ٥ وعن الثاني
ان المعتمد في اثباته بقوله صلعم ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها مثل هذه الحكايات ثم ان هذه
الحكاية تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب **المسئلة الثالثة** في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد
سفه لازم وسفه متعدي وعلى هذا القول وجوه الاول استجهلها واستخف بها واصل السفه الحمق وخص الناس وذلك انه اذا رغب
عما لا يرغب فيه عاقل قط بالغ في اذالة نفسه وتحقيرها حيث خالف بها كل نفس عاقلة ٥ والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه فلم
يستدل بذلك وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ليستدل بما يجده من آثار النعمة
على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ويستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلعم ٥ الثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة ٥ والرابع اضل
نفسه ٥ القول الثاني ان نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها ٥ الاول ان نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه
في نفسه ٥ الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا وهذا كما يقال
هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في تسفيهه ٥ الثالث الا من سفه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما اخبر بسفاهة من رغب
عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه
الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيفت اليه خلة الله تعالى فشرفه بهذا اللقب
الذي هو في نهاية الجلالة لما نالها من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك ملوك الملائكة والشرائع فليتحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته

سفيه ثم بين انه في الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في فضل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم وتأخير واذا
كان كذلك كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى **قوله تعالى** اذ قال له ربه
اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى في ابرهيم صلعم وفيه مسايل
المسألة الاولى موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في اول الوقت الذي قال له
ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفا ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم
تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة
واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذه حاله في البداء والعاقبة فاسلامه لله وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد
اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات
الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله
المسألة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما
فهل كان ابرهيم صلى الله عليه وسلم غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك
قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر
يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقال له ذلك
قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل على
حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملأت بطني واصدق دلالة منه قوله تعالى
ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال بل الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم
ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امورا اخر احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعراض بالقلب
واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة
الاغيار وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم بهذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها
انه صلعم اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على
شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه صلعم ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام بهذا الامر
ولما كان ابرهيم صلى الله عليه وسلم هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه على نهاية الاهتمام بهذا
الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واجراها بالرعاية فهذا هو السبب انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية
والا فمعلوم من حال ابرهيم صلعم انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف
على ابرهيم والمعنى انه وصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه والمعنى وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب
اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني
اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلايل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله
فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك ان الرجل اذا لم يامن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان ياتي بالشي قبل الموت
صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا لنفسه في الخطر
والغرور **قوله تعالى** ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله اباءك
ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون
اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم انه بالغ في وصية بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا
للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف
وهي تشبه من حروف العطف او وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فما علم انك اذا قلت ازيد عندك ام
عمرو فانت لا تعلم كون واحد منهما عنده فتسأل هل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين

عنده لكنك لا تعلم ان الكاين عنده زيد او عمرو فسألته عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكن اهو هذا
او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاء فكان قايل هذا الكلام سبق بصره
الى الاشخاص فقدر انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها لابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء
ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل ام شاء جار مجرى قولك
انها لابل بل هي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك
ام عمرو بمعنى ايهما عندك ولم يكن ما بعد ام منقطعا عما قبله يريد ان عمرا قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم
مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة فقوله تعالى انتم اشد خلقا ام السماء
بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه كانه
يقول والله اعلم بل ايقولون افتراه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك
ازيد عندك ام عمرو ومن الحقق من المفسرين يقولون ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان هذه المنقطعة تتضمن
معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الآية منفصلة ام متصلة فيه قولان الاول انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة
فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع
اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذي هم عليه دين الاسلام كيف تقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا
الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلعم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم صلعم ويعقوب
وساير الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الآية ليس كلاما
باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعايهم الحضور عند
وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى فاما ما ذكر بعد ذلك من قول يعقوب ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر
حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية القول الثاني ان ام في هذه الآية متصلة وطريق ذلك ان يقدر
قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوايلكم من بني اسرايل كانوا
مشاهدين له اذ دعا بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله اذ قال
لبنيه ففيه مسألتان **المسألة الاولى** قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذ الاولى وقت للشهداء
والثانية وقت للحضور **المسألة الثانية** الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلم على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم
مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسايل **المسألة الاولى** لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه
في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شي تعبدونه والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم
ما الانسان **المسألة الثانية** قوله من بعدي اما قوله قالوا نعبد الهك واله اباءك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ففيه مسايل
المسألة الاولى هذه الآية تمسك بها فريقان اهل الجهالة الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلم
ما انكر عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه
هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله بالدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده واباؤك وهذا يدل على ان طريق المعرفة
هو التعليم والجواب كما انه ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما اقروا بالاله
الا على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة
بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها ان
ذلك اخصر في القول من شرح صفات الله وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب
فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك ولا خلاف منا عليك فيما تعبده ونخلص العبادة له وثالثها لعل هذه الاشارة الى ذكر
الدليل على وجود الصانع على ما ذكر الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
قبلكم فههنا افرادهم بقولهم نعبد الهك واله اباءك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود اباءك وعلى هذا الطريق

حوالة مسألتان
حوالة العقلاء

يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد **المسألة الثانية** قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلم
لما دخل مصر رأى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريكا لهم على التمسك بعبادة
الله تعالى ٥ وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلم جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال
يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين ٥ الاول انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد
مبادرة من تقدم منه العلم واليقين ٥ الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين
ذلك لا يليق بحالهم **المسألة الثالثة** قوله ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لابائك ٥ قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل
على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق **المسألة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون
بالجد وهو قول عمر وعثمن وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد ٥ وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر الصديق وابن عباس وعايشه ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطا ٥ اما الاولون
وهم الذين يسقطون بالجد فلهم قولان ٥ احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معه او ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة
والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه ٥ والثاني انه بمنزلة احد الاخوة
ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم يعط منه شي ٥ واحتج ابو حنيفة على قوله بان
الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب للاية والاثر اما الاية فاتيان هذه الاية
وهي قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد ٥ فان قيل فقد اطلقه على العم وهو اسمعيل مع
انه بالاتفاق ليس باب ٥ قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى الباقي حجة ٥
الاية الثانية قوله تعالى حكاية عن يوسف واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحق ٥ واما الاثر فما روى عطا عن ابن عباس انه قال
من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب
ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة
كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيه ٥ قال الشافعي لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه ٥ احدها انكم كما استدللتم
بهذه الايات على ان الجد اب نحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب فالله تعالى ما ادخل
يعقوب في بنيه لانه مميزة عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان
الجد ليس باب ٥ وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح ممن مات ابيه وجده حي ان ينفي ان له ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما
صح ذلك علمنا انه ليس باب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك
صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه ٥ وثالثها لو كان الجد
ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف اما وابا كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ٥
ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة
اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السوال عنه فهذه الدلايل دلت
على ان الجد ليس باب ٥ وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن
ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب ٥
فاما الايات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه ٥ اولها انه قرا ابي واله ابرهيم بطرح
ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراة الشاذة لا ترفع القراة المتواترة بل الجواب انه تعالى انه اطلق لفظ الجد
على الاب وعلى العم وقال صلى الله عليه وسلم في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فقولنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز
والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين
ارباب اللسان ٥ اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص اي نريد
باله ابائك الها واحدا ٥ اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه ٥ احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له ٥

وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد ٥ وثالثها ان يكون جملة اعتراضية موكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد
او مذعنون ٥ اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وهم ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت مضت وانقرضت والمعنى اني اقتصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة
الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لم تنتفعوا بافعالهم والاية دالة على
مسايل **المسألة الاولى** الاية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره
ولو كان التقليد جايزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتتنبهوا
على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق **المسألة الثانية** الاية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد وتحذيرهم
من مخالفته **المسألة الثالثة** الاية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الاباء خلاف قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم ويحققه
ما روي عنه صلعم انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ايتوني يوم القيمة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيا
وقال من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يوميذ ولا يتسالون وقال تعالى ليس باما نيكم ولا اماني
اهل الكتاب من يعمل سوا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما
عليه ما حمل وعليكم ما حملتم **المسألة الرابعة** الاية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكان اليهود
يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذهم العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة
العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك ٥ **المسألة الخامسة** الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة
والمعتزلة في تفسير الكسب ٥ اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول الشي من الاعراض
بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات ٥ احدها وهو قول الاشعري
ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان
العلم والمعلوم حصل بخلق الله تعالى لكن الشي الذي حصل بخلق الله وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب ٥ وثانيها
ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة
الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني ٥ وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور
بهما فكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى لابي اسحق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال
الكسب هو الفعل الواقع بالمعين ٥ اما القايلون بان القدرة الحادثة موثرة فهم فريقان ٥ الاول الذين يقولون بان القدرة
مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب المودية لدخول هذه الافعال
في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان الموثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القايمتان به وهذا مذهب امام الحرمين
رحمه الله اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به ٥ الفريق الثاني
من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل
وان شاء ترك وهذا هو الفعل والترك ٥ قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه
فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحال منه في ذلك الوقت ان يتصف
به واذا كان كذلك لم يكن البته متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البته غير قادر وايضا فهذا الذي
هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله او لم يقع البته بقدرة الله او وقع بالقدرتين فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد
فيه اثر فكيف يكون مكتسبا وان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى
مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر ٥ اما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الكون
في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل حصل بفعل الله تعالى فعين المنهي قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا
يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب ٥ واما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى
لقدرة العبد تاثير البته ٥ قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه ٥ الاول ان العبد لو كان موجدا

هم

دة

صواب
تفاسير

لا فعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها ٥ وثانيها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه
لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم ولا يحصل الا الجهل ٥ وثالثها لو كان العبد موجدا لفعل
نفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زايدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يكون متمكنا ان يتعقل ذات الفعل وذات
القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم
افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فالاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم اسناد
الفعل الى الله تعالى ولا يلزم مثله في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية
اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة ٥ قوله تعالى وقالوا كونوا هودا
او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين ٥ اعلم انه تعالى لما بين الدلايل التي دلت على صحة دين الاسلام حكى بعدها
انواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام ٥ الشبهة الاولى حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك
شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه ٥ الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير
هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هؤلاء المختلفين اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق
اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا
الدلايل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى ٥ فان قيل اليس ان كل
واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلام كان قايلا بالتوحيد وثبت ان النصارى
يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم وان محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعا الى التوحيد كان على دين
ابرهيم ٥ ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير
اذ المعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى كذلك بل
المراد ان اليهود تدعو الى اليهودية والنصارى يدعون الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا معنى قوله
تهتدوا اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة ٥ اما قوله بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اقوال
الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم ٥ الثاني
على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابرهيم ٥ الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
كقوله واسئل القرية اي اهلها ٥ الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرا الاعرج بل ملة ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة
ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار ان شئت جعلته مبتدا او خبرا ٥ اما قوله حنيفا ففيه مسلتان المسئلة الاولى لاهل اللغة
في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفاولا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة
قالوا فكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شي فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي ٥ الثاني ان الحنيف المايل لان الاحنف هو الذي يميل
كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم حنيف الى دين الله اي مايل اليه فقوله ملة ابرهيم
حنيفا اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما ٥ واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج
البيت ٥ وثانيها اتباع الحق عن مجاهد ٥ وثالثها اتباع ابرهيم في شرايعه التي هي شرايع الاسلام ٥ ورابعها اخلاص العمل تقديره بل نتبع
ملة ابرهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كساير الديانات واصله من ابرهيم صلى الله عليه وسلم
المسئلة الثانية حنيفا فيه قولان ٥ احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رايت وجه هند قايمة ٥ الثاني
انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم يتبع المعرفة النكرة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة ٥
اما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه ٥ احدها انه تنبيه على ان مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه ولانه تعالى حكى عن بعض
اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك ٥ وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين ابرهيم
صلى الله عليه وسلم ومعلوم انه اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب
تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله

وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ٥ قال القاضي الآية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله افحاما له
وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه صلعم لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي
ظهرت عليه لكنه صلعم لما كان قد اقام الحجة بها وازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة
ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم اولى بالاتباع والقايلان نعني اليهود والنصارى
ان كانوا معترفين بفضل ابرهيم ومقرين بان ابرهيم ما كان من القايلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا ذلك بل لا بد وان يكونوا
قايلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قايلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فايدة وان كانوا منكرين فضل ابرهيم او ان كانوا مقرين به ولكنهم
انكروا كونه منكرا للتجسيم او التثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى ٥
والجواب انه كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم صلعم ما اثبت الولد لله تعالى فلما حكى عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت بذلك ان
طريقتهم مخالفة لطريقة ابرهيم صلى الله عليه وسلم قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق
ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون ٥ اعلم انه تعالى لما اجاب
الجواب الحق اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجز عليهم ولما ظهرت المعجزة
على يد محمد صلعم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل
وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية وهذا هو الغرض الاصلي من ذكر هذه الآية ٥ فان قيل
كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مع القول بان شرايعهم منسوخة ٥ قلنا نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرايع كان
حقا في زمانه فلا تلزمنا المناقضة اما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة من ظهرت المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد صلعم مع قيام المعجز
على يده حينئذ تلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول
صلعم قل بل ملة ابرهيم ثم قال لامته قالوا آمنا بالله وهذا قول الحسن ٥ وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين
يعني النبي وامته والدليل عليه وجهان ٥ احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل ٥ الثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق
الا به صلعم فلا اقل من ان يكون هو داخلا فيه ٥ واحتج الحسن على قوله بوجهين ٥ الاول انه صلى الله عليه وسلم امر من قبل بقوله قل بل ملة
ابرهيم ٥ الثاني انه في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب ٥ والجواب ان هذه القراين وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ
في القوة الى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله فانما قدمه لان الايمان بالله متقدم على الايمان بالشرايع فمن لا يعرف الله
استحال ان يعرف نبيا ولا كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة والقايلين بان طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة ٥
اما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرايل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف والسبط الحافد وكان الحسن والحسين
سبطي رسول الله صلعم والاسباط حفدة يعقوب ذراري ابنايه الاثني عشر ٥ اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان ٥ الاول
انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جايز ٥ الثاني لا نفرق بين احد منهم اي
لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا والوجه الاول اليق بسياق الآية ٥
اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز
وجب الايمان به اما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة [الله]
والانقياد بل اتباع الهوى والميل ٥ قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم
الله وهو السميع العليم ٥ واعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة
على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ٥ اما قوله
بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه ٥ احدها ان المقصود منه التبكيت
والمعنى ان حصلوا دينا آخر مثل دينكم مساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين آخر
يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره نظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي الصواب وان كان

صوابه
دينه

عندك رأى أصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا أصوب من رايك فلكنك تريد تبكيت مجادليك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأى
ورآءه وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز
وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لابد وان يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المناقض في
السداد والصحة ٥ وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شئ وقال الشاعر وصاليات ككما يؤثفين
وكانت امرأة الاحنف ترقصه وتقول والله لولا حنف برجله ودقة في ساقه من هزله ما كان منكم احد كمثله ٥
وثالثها انكم آمنتم بالقرآن من غير تصحيف وتحريف فان آمنوا هم بمثل ذلك وهو التورية من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم
يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلعم ٥ ورابعها ان لا تحمل قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اى فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين
فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين ٥ وروى محمد بن جرير الطبرى ان ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا
بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمنتم به ٥ قال القاضى الاوجه لترك القرآءة المتواترة من حيث يشكل
المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير تلاوة كل الآيات المتشابهة وذلك محظور والوجه الاول في الجواب
هو المعتمد ٥ اما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد اهتدوا اليه وقبلوه ومن يكون هذا حاله فيكون وليا لله داخلا في اهل رضوانه والآية
يدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلايل التى نصبها الله وكشف عنها وبين
وجوه دلالتها ثم انه على وجه الزجر ما يحتمل ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان ٥ الاول قال بعض اهل
اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها
ونظيره المحادة وهو ان يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادى مثله كان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة
ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويوذيه
قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما اى فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق امر احدهما على الآخر ٥ البحث الثانى قوله وان
تولوا فانما هم في شقاق اى ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث
التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات ٥ احدها
قال ابن عباس فانما هم في شقاق في خلاف وقد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى ٥ وثانيها قال ابو عبيدة
ومقاتل في شقاق اى ضلال ٥ والثالث ابن زيد في منازعة ومحاربة ٥ ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضى ولا يكاد
يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التى لا تكون معصية انه في شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة
الله وغضبه ولعنته واستحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معاندون
للرسول مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم وكيدهم فقال
فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به ٥ قال المتكلمون هذا
اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا القول على ما اخبر به
لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصرهم عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلا في ايديهم
يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم ٥ وانما قلنا انه معجز لان المخبر لا يصيب في مثل ذلك
على التفصيل ٥ قال الملحدون لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذى يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان
كل من كان مبتلى باعداء غيره فانه يقال له اصبر فان الله تعالى يكفيك شرهم ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى واذا كان
ذلك معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان
المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتى بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا ٥ والجواب انه ليس غرضنا من قولنا
انه معجز ان هذا الخبر وحده معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل
التفصيل مما لا يتاتى من المتخرصين الكاذبين ٥ ثم انه تعالى لما وعده بالنصر والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون
من هذه الامور لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان ٥ الاول انه وعد له والمعنى انه يدرك ما يظهرون

ويضمرون وهو عالم بكل شئ فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه ٥ الثانى انه وعد للرسول بمعنى
يسمع دعاك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك ٥ واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى
زايد على علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جايز فوجب ان تكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زايدا على وصفه بكونه عليما

قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون ٥ اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثانى وهو ان ذكر ما يدل على
هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلايل هذا الدين واضحة جلية وفي الآية مسايل **المسئلة الاولى** الصبغ ما يلون به الثياب
ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح البآء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من
جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال ٥ الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمى دين الله بصبغة
الله وجوها ٥ احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد
بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهو الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة
على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم
ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخروا
منا فانا نسخر منكم ٥ وثانيها اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى يعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون
في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانبارى يقال فلان يصبغ فلانا في الشئ اى يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب
وانشد ثعلب دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ ٥ وثالثها سمى الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة
من اثر الطهارة والصلوة قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ٥ ورابعها قال القاضى صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن
له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليتبين ان المباينة بين هذا الدين الذى اختاره الله تعالى وبين الدين
الذى اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذى الحس السليم ٥ القول الثانى ان صبغة الله هي
فطرته وهو كقوله فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وهيئته
بالعجز والفاقة والآثار شاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة ٥ قال القاضى
من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التى امروا بها هو الذى تقتضيه
الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذى وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا آمنا بالله فكانه
تعالى قال في ذلك انه دين الله الذى الزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام
على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام
على احسن الوجوه بدونه فلا فايدة فيه ولنذكر الآن بقية اقوال المفسرين ٥ القول الثالث ان صبغة الله هى الختان الذى هو تطهير اى كما ان
المخصوص الذى للنصارى يطهرهم فكذلك الختان الذى هو تطهير للمسلمين عن ابى العالية ٥ القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه
سنة الله عن ابى عبيدة والقول الجيد هو الاول **المسئلة الثانية** في نصب صبغة الله اقوال ٥ احدها انه بدل من ملة وتفسير لها ٥
والثانى اتبعوا صبغة الله ٥ والثالث قال سيبويه انه مصدر موكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه ٥
اما قوله ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله ٥
اما قوله ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله وهذا يرد قول من زعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم او نصب
على الاغراء المعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر موكد هو الذى ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام

قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون ٥ اعلم ان في الآية مسايل **المسئلة
الاولى** اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها ٥ احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا
في ان الله تعالى اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا ٥ وثانيها قولهم نحن
ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ٥ وثالثها
اتحاجوننا في الله اى اتجادلوننا في دين الله **المسئلة الثانية** هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجهان ٥ احدهما انه خطاب

مع اليهود والنصارى ٥ وثانيها انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق ٥ وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية ٥ اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بما يريد بخلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه ٥ الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل اقرب ٥ اما قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح ٥ وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد ويكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على ترك النظر ويحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحجة واما معنى الاخلاص فقد تقدم ٥ قوله تعالى ام تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون ٥ اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان تكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا ابالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني تكون منقطعة معناه الانتقال الى احتجاج آخر عن الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوريه والانجيل هودا او نصارى **المسئلة الثانيه** انما انكر الله ذلك القول عليهم لوجوه لان محمدا اثبت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محاله كذبهم فيه ٥ وثانيها شهادة التوريه والانجيل على الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفيه ٥ وثالثها ان التوريه والانجيل انزل بعدهم ٥ ورابعها انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون ٥ اما قوله قل ءانتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التوريه والانجيل والقرآن على لسان محمد صلعم انهم كانوا مسلمين مبرءين عن اليهودية والنصرانية ٥ فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام ٥ قلنا من قال انهم على ظن فتوجيه الكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم ٥ اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلثة اوجه ٥ احدها ان في الاية تقديما وتأخيرا والتقدير ومن اظلم ممن كتم شهادة حصلت عنده كقوله ومن اظلم من ذلك من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك ٥ وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذ كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول والمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها ٥ وثالثها ان يكون من في قوله من الله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك ٥ اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا تخفى عليه خافيه وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا تمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خايف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من السلطان يعد عليه الانفاس لكان دايم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب القريب الذي يعلم السر واخفى اذا هددوا وعد بما يجيء من القول ٥ قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون ٥ اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء اعقبه بهذه الاية لوجوه ٥ احدها لتكون عظة لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الاباء فكل واحد يؤخذ بعمله ٥ وثانيها انه تعالى بين انه متى كان لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر ان يختلف المصالح فينقلكم

بملة بعضهم من ملة الى ملة ٥ وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك فان كل انسان مسئول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان يتوهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا او اخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهموا ان طريقة الدين التقليد ٥ فان قيل لم كررت الاية ٥ قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم صلعم ومن ذكر معه وبالثانية اسلاف اليهود قال الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة سالفينا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عايدا اليهم ٥ والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات في الاحوال والمواطن لم يكن التكرار عيبا فكانه قال تعالى ما هذا الا بشر وصف هؤلاء الانبياء وما انتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم ٥ **قوله تعالى** سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ٥ اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك ان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فها هنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه ناسخا له وان كان غير مقيد بقيد الدوام فان كان الآمر يعتقد فيه انه يبقى دايما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دايما ثم انه رفعه بعد ذلك فها هنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما انه لا يبقى دايما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دايما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وها هنا الجهات متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله فتوسلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ٥ ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم ٥ اما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم اذا ذكروا مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا التأويل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية ٥ القول الثاني ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوايد ٥ احدها انه صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا ٥ وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام اقل مما يكون اذا سمعه منهم اولا ٥ وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلعم منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله قالوا انؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين ٥ اولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود لانهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا لذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة آبائه واستوحش واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التوريه فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الاية ٥ وثانيها قال ابن عباس رضي الله عنه والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه صلعم كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا لكان اولى به ٥ وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي

تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالراى والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ٥ ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ العموم ودخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنقل ايضا يدل عليه وهو قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل لان المقصود في الاية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البته ٥ اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولاه عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما ولاهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب **المسئلة الثانية** في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالمضمر في قوله ولاهم هم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها بيت المقدس واختلفت الروايات في انه صلى الله عليه وسلم متى حولت القبلة بعد ذهابه الى المدينة فقال انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وقال معاذ بعد ثلثة عشر شهرا وعن قتاده بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبرآء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عند نا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان ٥ القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر ان الله حوله عن البيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان مراده بقوله كانوا عليها ان القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود والنصارى وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلوة حتى يتوجه الى شي من الجهات فلما راوا رسول الله صلعم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا **المسئلة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سمي القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله ٥ وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال ٥ وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر وقال بعض المحدثين جعلت ما دنا لي قرانا وقبلة حيث ما كان ٥ اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملك وملك فلا يستحق شي منها لذاته ان يكون قبلة انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة ٥ قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة ٥ اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البته واحتجوا عليه بوجوه ٥ احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك اولى من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل العدم والوجود بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا او مرجحا وان قيل انه وان كان وجوده او عدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله لعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه قيل هما بالنسبة الى الله سبحانه على السواء وليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم ٥ وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال ٥ وثالثها انه تعالى ان فعل فاعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه الى غرض آخر ولزم الدور وهو محال ٥ ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلبا لعلته فانه لم يحصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعليته الله تعالى على الحكمة والغرض ٥ وخامسها ما سبق من الدلايل على ان جميع الكاينات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله تعالى غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر وتعذيبه عليه ابدا الى الابد ٥ وسائر

ان تتعلق قدرة الله وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جايزا او واجبا فان كان جايزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كان فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله ولله المشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فقد قالوا ثبت بالدلايل ان الله تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة يكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون المصلحة خفية والمراد مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام **المسئلة الرابعة** الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا يكون قطعية بل غايتها ان يكون امورا اجماليه ٥ واما تعيين القبلة في الصلوة فقد ذكروا فيه حكما اولها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية وكذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلوة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة ٥ وثانيها ان المقصود من الصلوة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة كان التعيين واجبا فاذا اختص بعض الجهات لمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى ٥ وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها لتحصل لهم الموافقة بسبب ذلك فيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير ٥ ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باتصافهم بصفة العبودية فالكعبة بيتي والصلوة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي ٥ وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل صلعم انما ذهب لمريم من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا نحن مطلع سيد الانوار وهو محمد صلعم من نوره خلقت الانوار جميعا ٥ وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شي ولاجله جعل وسط الارض قبلة للخلق ٥ وسابعها انه تعالى اظهر محبته لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك انه صلعم كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية ٥ وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلعم على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضاي وانا الطلب رضاك في الدارين ٥ اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه ٥ واما في الآخرة فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون ٥ وثامنها العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة

البرزة والبيت المعمور قبلة السموات والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المحبين من المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله نفسه فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سيناء وطور
زيتا والجودي وحراء ولبنان والاشارة فيه كانه تعالى يقول ان كانت عليك امثال هذه الجبال ذنوب فاتيت الكعبة حاجا
او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذه جملة الوجوه المذكورة المسئلة الخامسة في حكمة تحويل القبلة من جهة الى
جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى
جهة محض العبث ولا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة فانه لا يجب تعليل احكام الله بالحكمة فالامر ظاهر
واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا
ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله
اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان بناء هذا البيت مطلوبا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في بيت
المقدس قليلة وثالثها لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخاطر وذلك يخل بالخضوع
والخشوع فهدانا بسبب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد صلعم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد صلعم وذلك
امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسهل واسرع والمفضي الى المطلوب
مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع
الرسول ممن ينقلب على عقبيه وامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة
وبها اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود واما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول
فيها قالت المعتزلة انها الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به
الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هو الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم والاولان باطلان لانهما عامان
لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى الكاف
من كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا عليكم
بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقدير الآية ويهدي من يشاء وكما هديناكم الى قبلة هي اوسط القبل كذلك
جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا اي وكما اصطفيناه
في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات
بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذا العباد
كلهم يشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا فلا وجوه وخامسها انه
قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن الضمير مشهورا كقوله انا انزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه
هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي ومثل هذا الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه
احد سواه جعلناكم امة وسطا المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط اسما حرك السين كقولك انه وسطا والظرف
مخففا جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر
والنقل والمعنى اما الآية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري
عن النبي صلعم امة وسطا قال عدلا وقوله صلعم خير الامور اوساطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلعم اوسط قريش
نسبا وقال صلعم عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي العظائم
واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب واما
المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رديئتان فالمتوسط
في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل

هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز
ان يذكر الله وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا
ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد
من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع
اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات
قال الكسائي اكتريت حمارا اعرابي بمكة للحج فقال اعطني سطا تهته اي من خيار الدنانير ووصف العدالة لا توجد في الجمادات
فكان هذا التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال
فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يتحوشون الرئيس فهو في وسطهم
وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى الرابع يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في
امر الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك
مما قصروا فيه اعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد
مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة
المراد بهذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها اختاروا الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب
عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكنا قد
بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا اقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب
وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لا يلتفت اليه
الوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الآية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا انه تعالى خص
البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحد منهما مؤكدا لمضمون الآخر الوجه الثالث كل
ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الرابع وهو ان الله تعالى
ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان المسئلة الرابعة احتج جمهور
الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا
على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل
الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها
على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي
ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله
تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع
مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي
الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان
كذلك احتمل ان الذي اجتمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح في خيريتهم ومما يؤكد ذلك الاحتمال انه تعالى
حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين
ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم
هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في
الدنيا كذلك سلمنا لكن المخاطبون بهذا الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين
في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع اولئك القوم حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول

مول كل ازليك فيه لكن ذلك لا يمكن الا بعد وفاة محمد صلعم وعلى حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك
متعذرا امتنع التمسك بالاجماع ۞ والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي
انه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الامر بلى اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب
لمجموعهم لا لواحد واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل
قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لابد وان يوجد
فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لئلا يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله
ان الرسول صلعم اذا قال ان الواحد من اولاد فلان لابد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه وجدنا اولاده مجتمعين
على راي علمناه حقا لانه لابد وان يوجد فيهم ذلك المحق فاما اذا اجتمعوا سوى الواحد على راي لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب
مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطيا لكانت الحجة قايمة
في قول المصيب ولم يعتبروا البتة بقول المخطي ۞ قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلق
الله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم من سانده ۞ قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم او خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغاير
قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ۞ ولقايل ان
يقول الاخبار عن الشخص بانه خير اعم من هذين القسمين فيقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون بعض او في كل الامور
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن
خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على الكباير فضلا عن الصغاير وكنا قد نصرنا
هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها ۞ اما السؤال الاخير فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم الساعة كما ان
قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك ساير تكاليف الله تعالى
واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل فلو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة
فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء
على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزال الفايدة اذ لم يبق من يثبت انقصانها
من كون الامة حجة علينا فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم الجماعة
التي توم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا
يتناول اهل كل عصر **المسألة الخامسة** اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
تحصل في الاخرة او في الدنيا ۞ فالقول الاول انها تقع في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي
عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله
الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيوتى بامة محمد صلعم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون عرفنا ذلك باخبار الله
تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيوتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسال عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم
وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هولاء شهيدا فقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها
ان مدار هذه الرواية على ان الامم الذين يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيمة قد يكذبون وهو باطل عند القاضي الا
انا سنتكلم في هذه المسألة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف
كذبوا على انفسهم ۞ وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء
واذا كان كذلك فلم لا يشهد الله تعالى بذلك ابتداء ۞ والجواب ان الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلعم في الفضل عن ساير الامم
بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى ساير الامم كالعدل بالنسبة

الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على ساير الامم ولا يقبل شهادة ساير الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم ۞
وثانيها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله صلعم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشي الذي اخبر الله
تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه ۞ والوجه الثاني قالوا معنى الاية يشهدون على الناس باعمالهم التي
خالفوا الحق فيها ۞ قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سايق وشهيد
وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ۞ وثانيها شهادة الانبياء
وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد
وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الاية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا
من كل امة بشهيد وجئنا بك على هولاء شهيدا ۞ وثالثها شهادة امة محمد صلعم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء
وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ۞ ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون ۞ القول الثاني
ان اداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا
رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة
وشهودا والعارف بالشي شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشي شاهدا على الشي لانها هي السبب في حصول الشاهد شاهدا ولما كان
المخبر عن الشي والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك الشي سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن
حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شي وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى
وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان يكون في الاخرة او في الدنيا لا جايز ان يكون في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا
في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي
صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم شهداء على صيرورتهم
وسطا ترتيب الجزاء على الشرط واذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان
قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيمة ۞ قلنا الشهادة
المعتبرة في الاية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي تعتبر فيها العدالة هي الاداء لا
التحمل فثبت ان الاية تقتضي كون الامة مودين الشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شي
ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا ۞
واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الاية ان الامة لابد وان يكونوا شهودا في
الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيمة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار بها فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا
شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى
ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم
في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا بينوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيمة كما ان الشاهد
على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم **المسألة السادسة** دلت الاية على ان
من ظهر كفرهم وفسقهم نحو المشبهة والخوارج والروافض فانهم لا يعتد بهم في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهادة لمن
وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص او كفر بالتاويل **المسألة
السابعة** انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك
عليهم لا لهم في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم
وفي الاخر اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم **قوله تعالى** وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول
ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله الاية وفيه مسايل المسألة الاولى اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما

شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها اي كنت معتقدا لاستقبالها
كقولك كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا
القبلة الجهة التي كنت عليها ثم هاهنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلعم
كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلوة الى بيت المقدس بعد الهجرة تاليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة
الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء ه الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت
المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض انما جعلنا القبلة
الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وهاهنا وجه ثالث
ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس وقد يقال في معنى لم نزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا ه اما قوله الا لنعلم فاللام لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله
تعالى او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام قد تقدم **المسئلة الثانية** ما فعلنا
كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله لم يعلم
تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا وقوله يتذكر او يخشى وقوله ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن
بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى ابرهيم والمفسرون اجابوا عنه من وجوه ه احدها ان قوله الا لنعلم
معناه حزب ناس من النبيين والمومنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال عمر السواد ومنه
قوله صلعم فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث
من اهان لي وليا فقد اهانني ه وثانيها معناه ليحصل اي ليصير المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل
وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا ه فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا
في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور ه وثالثها الا لنميز اهل الحق من اهل الباطل بانكشاف ما في
قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المومنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ه ورابعها
الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت
وشهدت الفاظ تتعاقب ه وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطبين ومثاله ان
جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق
صاحبه معناه لنعلم ايها الجاهل فكذا قوله الا لنعلم اي الا ليعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب
كقوله وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين فاضاف الوهم الى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب وكذا قوله الا لنعلم ه
وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم
من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع الرسول وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك
ما علم الله تعالى هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت
بسبب نقل القبلة او بسبب تحويلها فمن الناس من قال انها حصلت بسبب نقل القبلة لانه صلعم كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة
صلى الى البيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود
من حيث ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا ان هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا
كان على يقين من امره فما تغير رايه ه وروى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة هاهنا
ومرة هاهنا ه وقال السدي لما توجه النبي صلعم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها
فقال المسلمون ليتنا نعلم احوال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو البيت المقدس ه وقال آخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده

من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله الا لنعلم

نحو قبلة

وقال المشركون تحير في دينه ه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين
القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى **المسئلة الرابعة**
قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه ممن يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه
فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى
وكل ذلك تشبيه ه اما قوله وان كانت ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ان ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزاء
ومخففة من الثقيلة ه وجحد ه وزائدة ه اما الجزاء فهي تفيد ربط احد الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء
كقولك ان جئتني اكرمتك ه واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا
لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها
ما لم يجز ان يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض مما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون
الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا ه واما الثالثة وهي التي للجحد
فكقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما ه واما الرابعة وهي الزائدة فكقوله
ما ان رايت ولا اراه زائدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى
في الجملة **المسئلة الثانية** الضمير في قوله كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور
سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها ه الثاني انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهو
مفارقة القبلة والتانيث للتولية كانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت
التولية لان قوله ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل
ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة ونظيره قولهم فبها ونعمت ه واعلم ان هذا البحث يتفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان
والابتلاء حصل بنقل القبلة او بتحريفها وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات
ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة ه اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت
كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا
ان قلنا الامتحان وقع بنقل القبلة قلنا انه كانت ثقيلة عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف
واذا قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان عرف مسئلة
النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف انه لا يستنكر نقل القبلة
من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد نظره
ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الا على الذين هدى الله احتج الاصحاب بهذه الاية في مسئلة
خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان فهما باطلان وذلك لانه تعالى
هداه لا يثقل عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل
عليهم علمنا ان المراد من الهداية هاهنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب ه قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه ه احدها
ان الله تعالى ذكرهم على طريقة المدح فخصصهم بذلك ه وثانيها ان المراد به الاهتداء ه وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم
كانه لم يعتد بهم ه والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل ه اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل ه
المسئلة الاولى ان رجالا من المسلمين كابي امامة واسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال
عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الاية ه واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم
يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم
مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلاة التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضايعة ثم ان الله تعالى
اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القايم به متمسك بالدين

صوابه الرابعة

عنه

لك

الفه تقرير

وان من مات منهم فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فعرفهم الله انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى ، فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة ، قلنا الجواب عنه من وجوه ، احدها لعل ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق ، وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلوة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك ، وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم ، القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصلحة فتكون ضايعة والله تعالى لا يفعل ذلك ، القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن ، القول الرابع كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا على الله هذا التكليف لكفروا ولضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقتكم لقبول هذا التكليف واعنتكم عليه ، المسألة الثانية اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين ، الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة ، الاول ان الله تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل ، الثاني انهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فكذلك ايمان من مات قبل النسخ ، الثالث يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن انفسهم بهذا الضرب من التاويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا فلم ياتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمن محمد صلعم واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ فرقنا بكم البحر ، الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا بان اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان يبطل ثوابه وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا اخبروا عن حاضر وغايب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت وفلان الغايب فعلتما والله اعلم ، القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعاتهم قبل البعثة ثم نسخ ، وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا ، المسألة الثالثة استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلوة ، والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان ههنا الصلوة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه قال تعالى انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلوة ، سلمنا ان المراد من الايمان ههنا الصلوة اعظم آثار الايمان واشرف نتايجه وفوايده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلوة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة ، المسألة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قايم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا اني لا اضيع عمل عامل منكم ، اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل ، المسألة الاولى قال القفال رحمه الله الفرق بين الرافة والرحمة ان الرافة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اي لا ترافوا بهما فتدفعوا الحد عنهما ، واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الرافة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم ويخفف عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو الرافة وجالب للمنافع معا ، المسألة الثانية ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها ، احدها انه تعالى لما اخبر انه تعالى لا يضيع ايمانهم قال انه رؤف رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة ، وثانيها انه رؤف رحيم فلذلكم ينقلكم من شرع الى شرع آخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا ، وثالثها قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه قال تعالى وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم ، المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات رئف ايضا لحذر وراف على وزن فعل ، المسألة الرابعة استدلت المعتزلة بهذه الآية على

ان الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قالوا لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما به وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدايم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون وانه تعالى مع مثل هذا الاضرار لا يكون رؤفا رحيما فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما والكلام عليه قد تقدم مرارا ، قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه مسايل ، الاولى في قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء قولان ، القول الاول وهو المشهور الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقايلون بهذا القول ذكروا وجوها ، احدها انه كان يؤثر التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى وروي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل صلعم انا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلعم يديم النظر الى السماء رجاء ان يجي جبريل صلعم بما سأل فانزل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا ، الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر ان يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم ، الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم صلى الله عليه وسلم ، الثالث انه صلعم كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب لدخولهم في الاسلام ، والرابع انه صلعم اراد ان يجعل هذا الشرف للمسجد الحرام الذي في بلدته ومنشايه لا لمسجد آخر ، واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به صلعم ان يكره قبلة امر ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه صلعم يعلم ان المصالح في خلاف الطباع والميل ، واعلم ان هذا التاويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول صلعم ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شي فيتمنى في قلبه ان ياذن الله تعالى له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به واي نعمة في ان يميل طبع الرسول الى شي فيتمنى في قلبه ان ياذن الله له فيه فهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه ، والوجه الثاني انه صلعم قد استاذن جبريل صلعم في ان يدعو الله تعالى في ذلك فاخبره جبريل صلعم بان الله تعالى قد اذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله شيا الا باذن منه كيلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيفضي ذلك الى تحقير شانهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجي جبريل صلعم بالوحي في الاجابة ، الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل صلعم اتى رسول الله صلعم يخبره ان الله يحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحوله ولم يكن قبلة احب الى رسول الله صلعم من الكعبة فكان رسول الله صلعم يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الله لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل صلى الله عليه وسلم فامره ان يصلي نحو الكعبة والقايلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه صلعم منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلوة ولم تظهر القبلة فاخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم ، وقال آخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلوة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحول عن بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يومر بالصلوة الا مع بيان موضع التوجه ، الرابع ان تقلب وجهه في السماء هو الدعاء ، القول الثاني وهو قول ابي مسلم قال لولا الاخبار التي دلت على القول الاول والا فلفظ الآية يحتمل وجها آخر وهو انه يحتمل انه صلعم انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذه صلوة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ، المسألة الثانية اختلفوا في الصلوة الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح ، المسألة الثالثة اختلفوا في توجه النبي صلعم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بلا تخيير ، واعلم انه على اي الوجهين كان فقد كان فرضا منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر ، اما القرآن فقوله عز وجل ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء ، واما الخبر فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام القرآن بان نفرا قصدوا الرسول

من المدينة الى مكة قبل الهجرة للبيعة كان منهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابى الآخرون وقالوا انه صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستيناف الصلوة فدل على انهم كانوا مخيرين ٥ واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل انه صلعم ما كان يرتضي القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه كان يرضاها علمنا انه كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسئلة الرابعة** المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ٥ واحتجوا عليه بالقرآن والاثر اما القرآن فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه ولو انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام حينئذ يكون ما تقدم عليه في الترتيب على خلاف الاصل فتبين ما قلناه ٥ واما الاثر فما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان امر القبلة اول ما نسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور بالقرآن ٥ واما المذكور في القرآن ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا امرا بالتوجه الى بيت المقدس ٥ اما قوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها اي فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اي جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس **المسئلة الخامسة** قوله ترضاها فيه وجوه ٥ احدها ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب الطبع ٥ قال القاضي هذا لا يجوز لانه من المحال ان يقول الله تعالى لنولينك قبلة تميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى بتكليف ويقدح في حال النبي صلعم فيما يرجع الى حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى الى القبلة التي مال طبعك اليها اجلا لا الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال صلعم وجعلت قرة عيني في الصلوة وكان طبعه يميل الى الصلوة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك ٥ وثانيها قوله ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين ٥ وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضى لا يجوز ان تسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ٥ ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من اتبعك للاسلام ممن تبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه ٥ اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به النفس وقد يعبر عن كل الذات بالنفس **المسئلة الثانية** قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين ٥ احدهما النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه ٥ والثاني نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بابيات اربعة ٥ قال خفاف بن ندبة

الا من مبلغ عمرا رسولا ٥ وما يغني رسولي شطر عمرو ٥

وقال ساعدة بن جؤية

اقول لام زنباع اقيمي ٥ صدور العيس شطر بني تميم ٥

وقال لقيط الايادي

وقد اظلكم من شطر ثغركم ٥ هول له ظلم تغشاكم قطعا ٥

وقال آخر

ان العسير بها داء مخامرها ٥ فشطرها بصر العينين مسحور

وقال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسحور ٥ اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان ٥ الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرأ ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام ٥ القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة

وكانت عبارة عن بقعة الكعبة ٥ قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرناه وجهان ٥ الاول ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته ٥ الثاني انا لو فسرنا الشطر بالجانب لا يبقى لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة ٥ اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت منه الفائدة الزائدة فكان حمل اللفظ على هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة وهو انه لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في اقصى المشرق والمغرب لا يمكن ان يولي وجهه المسجد اما لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانب المسجد الحرام لدخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير من الاول فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لان التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقع النصف والكلام انما يستقيم لو حمل على المعنى الا ان اللفظ لا يدل عليه ٥ وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام اي شيء هو فحكي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك ٥ وآخرون قالوا القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلعم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة ٥ قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه الى الكعبة ٥ وفي خبر ابن عمر في صلاة اهل قباء فاتاهم آت فقال ان رسول الله صلعم حول الى الكعبة ٥ وفي رواية ثمامة بن عبد الله عن انس بن مالك جاء منادي رسول الله صلعم فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات ٥ وقال آخرون بل المراد به المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع عنه مانع ٥ وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله ٥ والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلعم انما اسري به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام **المسئلة الثالثة** قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا يصح محاذاة من خرج عن محاذاة الكعبة ٥ وعند ابي حنيفة يصح لان الجهة عنده كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ٥ حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والمعقول ٥ اما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته ٥ ولذلك انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جهة المشرق لانه لا يكون وجه احدهما محاذيا للوجه الآخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبتت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب ٥ واما الخبر فما روينا انه صلعم لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة ولذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة ٥ واما القياس فهو ان المبالغة من الرسول صلعم في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلوة من اعظم شعائر الدين وتوقف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى في غاية الاحتياط في الصلوة فوجب توقيف صحة الصلوة على استقبال الكعبة ٥ واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامرين ٥ الاول ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا للكعبة او لم يكن فوجب ان يخرج عن العهدة ٥ واما الخبر فما روى ابو هريرة انه صلعم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة ٥ قال اصحاب الشافعي رضي الله عنه ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين فهو قبلة ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء

بعد الميل والمغرب الصيفي ... والذي بينهما هو سمت مكة فقالوا هذا الحديث بان تدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم واما فعل الصحابة
رضي الله عنهم فمن وجهين الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما
فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في اثناء الصلوة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمي مسجدهم بذي القبلتين
ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة هندسية يطول النظر فيها فكيف ادركوه على البديهة في اثناء الصلوة وفي ظلمة الليل
الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلعم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسويه المحاريب ومقابلة العين
لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة ٥ واما القياس فمن وجوه ٥ الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا لوجب ان لا تصح صلاة
احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار ستة وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقعوا في محاذاة هذا المقدار بل
المعلوم ان الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل قليل بالنسبة الى كثير كثير ومعلوم ان العبرة في احكام الشرع بالغالب لا النادر
فحق ان يجب ان لا تصح صلاة احد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة
على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة ٥ فان قيل الدايرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المنقوطة عليها تكون محاذية لمركز الدايرة
والصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دايرة محيطة بالكعبة كأنها نقطة لتلك الدايرة الا ان الدايرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في
جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسمتها بل ترى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم
صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب مع ان طولها على اضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة ٥ قلنا هذا الذي
ذكرتموه ولكن القطعة من الدايرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت
في نفسها مستقيمة وكذا القول في قطع جميع الدايرة فحينئذ تكون الدايرة مركبة من خطوط مستقيمة متصلة بعض فيلزم ان تكون الدايرة
اما مضلعة او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدايرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في اطراف
العالم وانما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك
الانحناء القليل الذي لا يفي ادراكه الحس البتة امكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل احد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل
هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو كان استقبال كل واحد من هؤلاء عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط
يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلاته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث
اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام متين ٥ الثاني انه لو كان استقبال عين الكعبة
واجبا لا سبيل اليه الا بالدلايل الهندسية وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلايل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن
كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلايل الهندسية
هو الاستقبال يقينا الا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل
قادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلايل الهندسية فكان يجب ان يجب عليه تعلم تلك الدلايل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال
عين القبلة غير واجب ٥ الثالث لو كان استقبال العين واجبا اما علما وظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع
الامارات وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك
علمنا ان استقبال العين غير واجب **المسئلة الرابعة** في دلايل القبلة اعلم ان الدلايل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى
والانهار او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق
فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه وكذلك الرياح قد تدل اما السماوية فادلتها منها تقريبية
ومنها تحقيقية اما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد وان تراعى قبل الخروج
من البلد ان الشمس عند الزوال اهي بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى او اليسرى او تميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان
الشمس عند الزوال اهي بين الحاجبين لا تعد وانى البلاد الشمالية هذه المواقع العصر واما وقت المغرب فانما يعرف
ذلك بموضع الغروب وهو بان تعرف ان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك تعرف وقت

تعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على
العشاء الآخرة بموضع الشفق
القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم
في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب ثابت لا يظهر
حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفاء المستقبل او على المنكب الايمن من ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد
الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة المستقبل فليتعلم ذلك ومن عرفه في بلده فليعول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان
المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب الا انه ينبغي في اثناء سفره الى بلاد فينبغي ان يسال
اهل المصر او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يصح له ذلك فيما يعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها ٥
واما الطريقة اليقينية فهي الوجه المذكور في كتب الهيئة وهو ان سمت القبلة نقطة التقاطع بين دايرة الافق وبين دايرة عظيمة
ثم سمت رؤوسنا ورؤوس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من دايرة الافق ما بين سمت القبلة ودايرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت
القبلة الى تعدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها
مخالفا لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا
كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطولها مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطاء وقد يمكن
ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف
ولذلك طرق اسهلها ان يعرف الجزء الذي يسامت رؤوس اهل مكة من تلك البروج وهو ذكر الجوزاء او كذا من السرطان فيضع ذلك
الجزء على خط وسط السماء في الاصطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرئي علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد
شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجرة ثم ينظر من اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان
فهو الارتفاع عنده مسامتة ذلك الجزء رؤوس اهل مكة ثم ينظر مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا استوى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع نقل
مسامتة الشمس رؤوس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على اصل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل
مبني عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلايل القبلة **المسئلة الخامسة** معرفة دلايل القبلة فرض على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان
اصحهما انه فرض على العين لان كل مكلف فهو مامور بالاستقبال ويمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلايل القبلة وما لا يتادى الواجب
الا به فهو واجب **المسئلة السادسة** اعلم ان قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على
ان الاستقبال خارج الصلوة غير واجب بل انه طاعة لقوله صلعم خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من
خواص الصلاة ثم يقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغائب
فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام
ثلاثة ٥ القسم الاول القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان ٥ البحث الاول قد عرفت ان الغايب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين
بجهة القبلة الا بالدليل الهندسي وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلايل الهندسية فرضا على
كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم وما ادري ما عذرهم في هذا القول ٥ الثاني
المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان كان الحائل اصليا
كالجبال فله الاجتهاد لان بينه وبينها حايلا يمنع المشاهدة كالحائل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين فهو
قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي فيه بالظن وهذا الوجه هو الاليق بمساق الآية لانها لما دلت على وجوب التوجه الى
الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين ٥ القسم الثاني القادر على
تحصيل الظن دون اليقين ٥ واعلم ان لتحصيل هذا الظن طريقان ٥ الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه
يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار
والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يساوله الامر ٥ وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه
لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزمه اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من انتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فرجع حاصل الكلام

الا ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطاء من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين الطريقين فاقلهما خطأً اولى بالرعاية ٥ وثانيها قوله صلعم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وههنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص وفي الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات ٥ كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رأيت اباك المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رأيت الفجر قد طلع والشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب ٥ واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فيجب ان لا يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار ٥ وثالثها اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد رأيي ولا آلو مدحه الرسول صلعم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني باطل ايضا لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى تلك المحاريب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ ٥ ورابعها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد ٥ واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار من وجوه ٥ الاول انها كالمتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه ٥ الثاني ان الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا ٥ الثالث ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأً لتنبهوا له لما رضوا به فهذا يمكن ان يقال في الجانبين ٥ الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلثة ٥ اولها البلوغ وحكى الحضري نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي رضي الله عنه انه يقبل ٥ وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل ٥ وثالثها العدد ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام ٥ اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف ٥ مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا ٥ وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلوة قضاء او يقلد الغير حتى لا تبقى الصلوة قضاء فيه تردد ٥ وثالثها ان من لا يعرف دلايل القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب ٥ الطريق الثالث ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او رأى محرابا في قرية لا يدري بناه المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلايل القبلة وجب عليه الاجتهاد ٥ الطريق الرابع ما تركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب او كان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال الا اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه ٥ القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكاين في الظلمة التي خفيت الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث ٥ البحث الاول ان مثل هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلثة ٥ اما ان يقال التكليف بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلوة ٥ او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان ياتي بالصلوة الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال ٥ او يقال انه ياتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة

صوابه وثانيها

صوابه وثالثها

بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا رأينا الشرع في الجملة ان الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسايفة والنافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقايل ان يقول اليس من نسي صلوة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات ٥ البحث الثاني اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من ساير الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد ذلك اجتهادا وهل المكلف مكلف بان يعمل بناء عليه ام لا ٥ الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن ينظر بنور الله ولان ساير وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر ٥ البحث الثالث اذا ادى هذه الصلوة فالظاهر يقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه يجب الاعادة سواء بان اصابته او خطاؤه

المسئلة السابعة تجوز الصلوة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا للكل فوجب ان لا تصح صلاته لان الله تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجايزة لان استقبال الكعبة فيها غير واجب ٥ حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه صلعم دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلعم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف لوجوه ٥ احدها ان الخبر الواحد لا يعارض ظاهر الآية ٥ وثانيها لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جايز ٥ وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن ٥ ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء قال سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات متعارضان والثاني قوله صلعم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه الى ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره ٥ والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان يقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فيتناول الانسان الذي يكون في البيت مكانه تعالى امر من كان في البيت ان يتوجه اليه فالآتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم تكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزائه والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان آتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة

المسئلة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة وهي السقوف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان يكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جايز ان يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما فيها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني هناك وتوجه اليه لم تصح الصلاة ولم يخرج ذلك ولا جايز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وازيلت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين القبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلا الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل وهو الدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والقرار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيه تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت ذلك فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبل القبلة ٥ وذكر ابن شريح انه يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله والاختيار والدليل عليها ما قلنا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف

فى العرصة مستقبل الجزء من اجزاء ذلك الخلا فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة من غير ان يكون فى قبالته جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندى لانه مستقبل لذلك الهوآء والفضاء الذى هو القبلة فوجب ان تصح صلاته **المسئلة التاسعة** لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن كانت الاية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع فى الجملة وقد استدل الشافعى رضى الله عنه بذلك على ان القياس حجة فى الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه **المسئلة العاشرة** الظاهر انه لا تجب نية القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فالآتى به آت بما دلت عليه الاية فوجب ان لا يجب على شىء آخر كما فى ستر العورة وطهارة المكان والثوب **المسئلة الحادية عشر** استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما فى حال المسايفة والمتحقق به الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الجمل الصؤول او عند الخطاء فى القبلة بسبب النسيان والتياسر او فى اداء النوافل وهذا يقتضى ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلوة ان يسقط عنه القضا وكذا المجتهد اذا بان له يقين الخطا **المسئلة الثانية عشر** اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو فى الصلوة فتكلفه انه ينحرف ويتحول ويبنى لان ما مضى اجتهاد لا يبطل باجتهاد مستانف وكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاءه آخر نفسه اليه اسكن فهذا ما يتعلق بالمسايل المستنبطة من هذه الاية فى حكم الاستقبال **قوله تعالى** وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين اولهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلعم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجايز لو وقع الاقتصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة **المسئلة الثانية** قوله وحيث ما كنتم يعنى واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط وكانه قيل حيث ما كنتم تكونوا والفاء جواب اما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التورية عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التورية والانجيل ولا بد ان يكون عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطى على الكتمان **المسئلة الثانية** الضمير فى قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير الاقرب لانه اليق بالكلام اذ القصد بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا فى كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلى الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلعم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائى بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود **المسئلة الثانية** ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اى لا يخفى على جدكم واجتهادكم فى قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار **قوله تعالى** ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير فى الاستمرار على المعاندة وفى الاية مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا فى قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم فى الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه احدها قوله ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد فى الباطل

انه حق فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل يكون فى ظنه انه متبع الهدى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم لا يتناول عاميهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما فى الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شىء من الدلايل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامى المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب آمن بمحمد صلعم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله وان الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فتناول الكل ثم اجابوا عن الشبهة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى فى الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمنع ان يراد فى الاول بعضهم وفى الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اوليك العلماء كان الاصرار حاصلا فى الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن **المسئلة الثانية** احتج الكعبى بهذه الاية على جواز ان لا يكون فى المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل فى المقدور لهؤلاء لطف لكان فى جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر ليصح على وجه القطع **المسئلة الثالثة** احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى فى عباده بما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون وانهم يستطيعون ان يفعلوا الخير الذى امروا به ويتركوا ضده الذى نهوا عنه واحتج اصحابنا على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم انهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور فى قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسئلة الرابعة** انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلايل **المسئلة الخامسة** فى قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائى اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضى ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل قول الحسن رحمه الله وان اريد به العلماء فنظر فان كان فى علمائهم المخاطبين بهذه الاية من قد آمن وجب ايضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره فى رجوع النفى الى كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما يتبع احد قبلتك **المسئلة السادسة** لئن بمعنى لو واجيب جواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تعاقبا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر واجيب بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا ثم قال لظلوا فى جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة على جواب لئن وذلك ان اصل لو للماضى ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعها وانما الحق فى الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب جواب القسم **المسئلة السابعة** الاية وزنها فعلة اصلها آية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم اى بجماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانه جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى **المسئلة الثامنة** روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول الله صلعم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما نزلت فى واقعة مبتداة بل هى من بقية احكام تحويل القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثانى حسم الاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا ان يكون صاحبنا الذى ننتظره وطمعوا فى رجوعه الى قبلتهم والثالث المقابلة يعنى ما هم بتاركى باطلهم وما انت بتارك حقك والرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباعهم قبلتهم لان ذلك معصية والخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين

على قبلة واحدة حتى يكون رضاهم بيانه الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبهم مختلفون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون ○ الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف قبلتاهما جاز ان تكون المصلحة في ثالثة ○ واما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون احد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف ○ وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص ○ اما قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الهوى مقصورا هو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدودا الذي هو الجو **المسئلة الثانية** اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وغيره وقال بعضهم الرسول وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطا لان كل ما لو وقع من الرسول يقبح والاجتناب عنه من يقع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه ○ احدها انه لو كان كلما علم الله تعالى انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه يفعله وجب ان لا يامره به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي صلعم مامورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل ○ وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلعم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير ○ وثالثها ان يكون الغرض منه التاكيد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلايل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تاكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض هاهنا ○ ورابعها قوله تعالى في حق الملايكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع ان الله تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلعم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه صلعم ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقال ولا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه صلعم منهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء من خواص الرسول بقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه ○ احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح وكان اولى بالتخصيص ○ وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير ○ وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على احد اولاده واصلحهم فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها لذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الآيات ○ القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله كان صلعم في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه صلعم في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا واشترط عليه اليأس منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا ○ القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه الامة وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عندك فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى مغالطتهم احد من الامة ○ اما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انه تعالى لم يرد بذلك انه بعينه بل المراد الدلايل والكتاب والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة **المسئلة الثانية** دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك ○ اما قوله انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم انفسهم والغرض منه التهديد والزجر **قوله تعالى** الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ○ اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ ولكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسال عن الجامع لم يجز ان لا يلقى احدا الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل **المسئلة الثانية** الضمير في قوله يعرفونه راجع الى ماذا ذكروا

اظنه ان يلقاه الجميع بالكذب والكتمان

فيه وجهان احدهما انه عايد الى رسول الله صلعم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم ○ عن عمر رضي الله عنه انه سال عبد الله بن سلام عن رسول الله صلعم فقال انا اعلم به مني بابني فقال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي واما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر راسه ○ وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه فلا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسولة ○ السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة ○ الجواب انه تعالى قال في الآية المتقدمة لما حذر امة محمد صلعم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله صلعم في هذه الآية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم ○ السؤال الثاني هذه الآية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفوه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والخلقة والنسب والقبيلة او هذا الوصف ما اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل الشرق والغرب لان التورية والانجيل كانا مشهورين بين الشرق والغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود والنصارى من انكار ذلك ○ واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بتصديق نبوة محمد صلعم لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا الى التفصيل الحاصل للتعيين فلم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلعم ○ والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا ان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلعم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابناء وابوة الاباء ○ السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابني فذاك ليس علما يقينا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن ○ والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلعم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذلك هاهنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة ○ السؤال الرابع لم خص الابناء بالذكر ○ الجواب لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق ○ القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد ○ واعلم ان القول الاول اولى من وجوه ○ احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة ○ وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلعم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى ○ وثالثها ان المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد صلعم واما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلعم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى ○ اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من آمن كعبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلعم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة ○ اما قوله الحق من ربك ففيه مسائل **المسئلة الاولى** يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدا محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدا وخبره من ربك وقرا علي عليه السلام الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك **المسئلة الثانية** الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الذي عليه رسول الله صلعم او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق

صوابه سلطان

من ربك وان يكون المقصد على ان الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله
كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل ٥ اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان الاولى قوله فلا تكونن من الممترين في ماذا
اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن
وثانيها بل يرجع الى امر القبلة ٥ وثالثها يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله
الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما اشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون
راجعا اليه **المسئلة الثانية** انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول
في بيان هذه المسئلة **قوله تعالى** ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل
شيء قدير ٥ اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انما قال ولكل ولم يقل ولكل قوم وامة
لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا **المسئلة
الثانية** ذكروا فيه اربعة اوجه ٥ احدها انه يعنينا ولجميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى يفعله على حسب ما
يعلمه فالجهات من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى في الحالتين فان
انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء
جميعا في عرصة القيمة فيفصل بينكم ٥ الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم
معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت فعلى ان تؤدي
الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا تخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم ٥ واما قوله تعالى هو موليها اي هو موليها
وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه ٥ وقال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها
واتبعها وفي قراءة ابن عامر اليحصبي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها ولقراءة
ابن عامر معنيان ٥ احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته جعلته بحيث تليه واذا صار هو بحيث يلي ذاك فذاك
ايضا يلي هذا فاذن قد ولي كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وآدم كلمات ولا ينال عهدي الظالمين
والظالمون وهذا قول الفراء ٥ والثاني هو مولاها اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صيرت اليه بحيث يحبها ويرضاها
اما قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلوة في اول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه
افضل خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه واحتج الشافعي بوجوه ٥ احدها ان الصلوة خير لقوله صلعم الصلوة خير موضوع واذا كان
كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب ٥
وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلوة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة
اليها مندوبة ٥ وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون في الطاعات
ولا شك ان الصلوة من الطاعات فكانت المسارعة اليها مامورة ٥ ورابعها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم كانوا
يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله صلعم خير اعمالكم الصلوة ٥ وخامسها انه تعالى ذم ابليس في ترك
المسارعة فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم ٥ وسادسها قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليامن الفوت والنسيان وسائر الاشغال ٥ وسابعها قوله تعالى حكاية عن موسى صلعم وعجلت
اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى ٥ وثامنها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة
فبين ان المسابقة سبب للمزية والفضيلة فكذا في هذه الصورة ٥ وتاسعها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة
عن النبي صلعم قال الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال الصديق رضوان الله احب الينا من عفو الله ٥ قال
الشافعي رضي الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين ٥ فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه
لانه يقتضي ان يأثم بالتاخير واجمعنا على انه لا يأثم قلنا لم لا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة
ومتى كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التاخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان

صوابه ستاب

صوابه وجهين

التاخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه ٥ الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون احين التقرب افضل وذاك لم يقله احد
الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك
سقط ذلك الاقتضاء ٥ الثالث ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الذي ذكروه ٥ وعاشرها روى علي بن ابي طالب
رضي الله عنه عن النبي صلعم انه قال يا علي ثلثة لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا ٥ الحادي
عشر عن ابن مسعود انه سأل النبي صلعم اي الاعمال افضل فقال الصلوة لميقاتها الاول ٥ الثاني عشر روى ابو هريرة عن النبي صلعم انه قال ان
احدكم ليصلي الصلوة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله ٥ الثالث عشر قال صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها الى يوم القيمة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر
من ثواب المتاخر ٥ الرابع عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف
الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام علي وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضيلة
وذلك يدل على قولنا ٥ الخامس عشر قوله صلعم في خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا ولا شك ان الصلوة من الاعمال
الصالحة ٥ السادس عشر ان تعجيل حقوق الادميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع
بينهما رعاية معنى التعظيم ٥ السابع عشر ان المبادرة والمسارعة الى اظهار الحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي
التاخير كسل عنها فيكون الاول اولى ٥ الثامن عشر ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلوة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت
ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى
التاسع عشر اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تاخيره وذلك ان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له
ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصلوة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة
الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التاخير ثبت في هذا الموضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى
الاصل ٥ العشرون ان المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلعم ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ٥ الحادي والعشرون صلاة كملت شرائطها فوجب ادائها في اول الوقت كالمغرب وفيه احتراز
عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التاخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما
اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين او حضره الطعام ويرجع لهذا المعنى وكذا المتيمم
اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذا اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصور فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة
افضل ٥ ولنذكر كل واحد من الصلوات ٥ اما صلاة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ٥ وقال الشافعي والتغليس
افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وقول مالك واحمد ٥ واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السابقة بوجوه ٥ احدها
ما اخرج في الصحيحين برواية عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلعم يصلي الصبح فينصرف النساء
متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس ٥ قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجللات باكسيتهن
والغلس ظلمة آخر الليل ٥ فان قيل هذا كان في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات ثم ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه
في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية ٥ وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن
قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلعم ثم قمنا الى الصلوة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين
آية وهذا ايضا يدل على التغليس ٥ وثالثها ما روى عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلعم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى
الاسفار حتى قبضه الله ٥ ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن
المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرض افضل لقوله صلعم حكاية عن ربه
تعالى لن يتقرب المتقربون الي بشيء مثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون
التغليس افضل ٥ وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلعم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها ٥ واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه ٥ احدها قوله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ٥ وثانيها

دعة

روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة بغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلعم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاة الفجر ه وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه انه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستشرفوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين ه خامسها ان تاخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلعم المنتظر للصلوة كمن هو في الصلوة فمن اخر الصلوة عن اول وقتها فقد انتظر الصلوة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار ه وسادسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة ه وسابعها ان النعاس يغلب على الناس انه اذا كانت الصلوة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضى بالليل حتى يتفرغ للصلوة بعد طلوع الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقتا لكراهة ه الجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي يتفجر بظلام المشرق والفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهوى لم يكن ذلك فجرا ه واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المراة وجهها اذا اظهرته اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر وابهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل عليه ما قلناه ان ادا الصلوة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تاخير الصلوة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف امكن ان يكون الشارع جعل الكسل افضل من الجد في الطاعة ه والجواب عن الثاني هو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر وجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا ه واما سائر الوجوه فهي معارضة بعض ما قدمناه ه اما قوله اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحقون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات واعلموا انها المساق تتصلوا الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسايل المستنبطة من هذه الاية فقد ذكرناها في قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير **قوله تعالى** ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون اعلم ان اول ما في هذه الاية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الايات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكر هاهنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فائدة ام لا والعلماء فيه اقوال ه احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام ه وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد ه وثالثها ان يخرج من البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا يثبت مثلها للبعيد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الايات ه والجواب الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها في كل مرة فائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلعم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التورية والانجيل ه واما في المرة الثانية انه تعالى يشهد وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا فلما اختلفت هذه الفوايد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوايد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ه والجواب الثالث انه تعالى قال في الاية المتقدمة فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك

اي نحن ما حولناك الى هذه القبلة لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يعتمدون عليها لمجرد الهوى والميل ه ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تتولوا فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم ه والحاصل ان الاية الاولى امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة ه والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابراهيم صلعم والثاني مقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة فكانت هذه علل ثلاثا قرن بكل واحدة منها الامر بالتزام القبلة نظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم قال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم قال الزم هذه القبلة فان لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله ان في ذلك لاية وما كان اكثرهم مومنين ه والجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقايع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله وما الله بغافل عما يعملون يعني هولاء المعاندين الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا وقد انزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه ه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة بين القوم فاراد الله تعالى ان تزول تلك الحجة وروايات ه احداها ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا ه والثاني قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه ه والثالث ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابيه ابراهيم والان ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم صلعم فصارت هذه الوجوه وسايل لهم الى الطعن في شرعه صلى الله عليه وسلم الا انه تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهو تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض العرب ان محمدا عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم **المسألة الثانية** قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهي الاصل **المسألة الثالثة** ليلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا قال الزجاج عرفكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة **المسألة الخامسة** هاهنا سؤال وهو ان شبهة هولاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها من الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال ه الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه ه الاول ان الحجة كما انها تكون صحيحة فقد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فان حاجوك من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هو ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل مسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة ه وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فهو فيه اثبات وابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا ه الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في كتابهم انه صلعم يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا [illegible] ه الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها

حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم او لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم ٥ الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة
فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل ٥ القول الثاني انه استثناء منقطع وهو كقوله
تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وليس يعيب ويقال ماله على حق الا التعدي لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون
الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام مشهور للعرب ٥ القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا
بمعنى الواو كانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانشدوا ٥ وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان
يعني والفرقدان ٥ القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون
للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار ٥ قال علي بن عيسى هاذان الوجهان بعيدان اما قوله
فلا تخشوهم واخشوني والمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم
واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله
وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشغول القلب
بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم ٥ اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه ٥ احدها انه
راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين ٥
احداهما الانقطاع حجتهم عنه ٥ والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا
يفتخرون باتباع ابرهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلعم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم
يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة ٥ وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة
عليكم وارادتي اهتداكم امرتكم بذلك ٥ وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم
والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلعم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي وبين ان تمام النعمة انما حصلت ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي
عليكم قلنا تمام النعمة اللائق في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة ٥ وعن علي بن ابي طالب عليه السلم
تمام النعمة الموت على الاسلام ٥ واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله في التسلسل في صلاة الرسول صلعم وصلاة امته الى
بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد اصاب لان شيئا من الفاظ القرآن لا دلالة
فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم رحمه الله
ان يمنع التواتر وعند ذلك القول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد **قوله تعالى** كما ارسلنا فيكم
رسولا منكم يتلو عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ٥ اعلم انا قد بينا ان
الله تعالى استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابرهيم فوجب
قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما
انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم الاولى قوله تعالى
وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا ٥ والثانية استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول
السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان
اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة
وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى
عليهم وذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه تخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب
لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة فيكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية

في هذا الباب ٥ اما قوله تعالى كما ارسلنا فيه مسائل **المسألة الاولى** هذه الكاف اما ان يتعلق بما قبلها او بما بعدها
فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه ٥ الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا لحصول الشرف وفي الآخرة
بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول ٥ الثاني ان ابرهيم قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم
آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ٥ وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم
نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم ٥ والثالث قول
ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا وكما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه
وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم
الدين والشرائع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقديره كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد
صلعم رجل منكم صاحب كتاب فتلا عليكم باعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه
التنبيه على دلايل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على
صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده
قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها
بالذكر والشكر ٥ فان قيل كما هل يجوز ان يكون جزاء قلنا جوزه الفراء وجعل فاذكروني جوابين احدهما كما والثاني
اذكركم ووجه ذلك انه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته ٥ قال القاضي والوجه الاول
اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعليقه به اولى والله اعلم **المسألة الثانية** في وجه
التشبيه فان قلنا الكاف متعلق ولاتم نعمتي عليكم كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى
يقول الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة **المسألة
الثالثة** ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون نافية ٥ اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب
وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيكم ومنكم نعمة عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة
من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى رسولا وواسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب ٥ اما قوله تعالى يتلو عليكم
آياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فتتأدى به العبادات ولانه يتلى ويستفاد منه جميع العلوم
ولانه يتلى ويستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة ٥ اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال ٥
احدها انه صلى الله عليه وسلم يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن ٥ وثانيها يزكيكم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم
عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكاء ٥ وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية
فكانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم ٥ قال القاضي وهذه الوجوه
صوابه عليهم
غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك ٥ اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير
تعليمه اياهم ٥ واما الحكمة فهي العلم بسائر الشرائع التي لم يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رحمه الله الحكمة
هي سنة الرسول الله صلعم ٥ اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة
من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امور دياناتهم فبعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك
من اعظم انواع النعم **قوله تعالى** فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ٥ اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الآية
بامرين الذكر والشكر ٥ اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان
ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم بقلوبهم على ثلثة انواع ٥ احدها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على
ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة العارضة في تلك الدلايل ٥ وثانيها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على كيفية تكاليفه
واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف عرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد
سهل فعله عليهم ٥ وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة

المجاورة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له ٥
واما ذكرهم اياه بجوارحهم فهو ان يكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها خالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى
هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات ولهذا روى
عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه ٥ اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع
والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضى والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم
للناس في هذه الآية عبارات ٥ الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي ٥ الثانية اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والا
وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال امر الخلق ان يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا
الذكر له عن الشركاء واذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة ٥
الثالثة اذكروني بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة ٥ الخامسة اذكروني
في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بالهداية ٥ التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم
بالخلاص ومزيد الاختصاص ٥ العاشرة اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة **قوله تعالى**
يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله اذكروني جميع العبادات
وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك
لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق
وتجنب الجزع ومن ذلل نفسه وقلبه لهذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات
ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات
وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلوة في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان
قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم
اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلوة لانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له وان يوطن قلبه
عليها وعلى ما ياتي فيها من قراءة تستوفي الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد
ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اهل الخير
عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلوة ٥ وروى ان النبي صلعم كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين
يعني في النصر لهم كما قال تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم وكانه تعالى ضمن لهم اذا استعانوا على طاعته بالصبر والصلوة ان
يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى **قوله تعالى** ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله
اموات بل احياء ولكن لا تشعرون ٥ اعلم ان هذه الآية نظير قوله في آل عمران بل احياء عند ربهم ووجه تعلق هذه الآية بما قبلها
كانه قال استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم ففعلتم ذلك
فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال
ابن عباس نزلت هذه الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار
فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمرو بن ابي وقاص وذو الشمالين عمرو بن نفيل وعامر بن بكر ومهجع
بن عبد الله ٥ ومن الانصار سعيد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة
بن سراقة ومعوذ بن عفرا وعوف بن عفرا وكانوا يقولون مات فلان وفلان فنهى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن
الآخرين ان الكافرين والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية ٥ **المسئلة
الثانية** اموات رفع لانه خبر مبتدا محذوف تقديره ولا تقولوا هم اموات **المسئلة الثالثة** في الآية اقوال الاول
انهم في الوقت احياء كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم وهم
في القبور ٥ فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه ٥ قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا

في الحيوة ولا امتناع ان الله تعالى يعيد الحيوة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف ٥
اما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله تعالى الحيوة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم
وان لم نشاهد ٥ القول الثاني قال الاصم يعني لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا انهم اموات في الدين
كما قال تعالى اومن كان ميتا فاحييناه فقال تعالى لا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا انهم احياء في الدين ولكن لا تشعرون
يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد حي في الدين وعلى هدى من ربهم ونور ٥ كما روى في بعض الحكايات ان رجلا قال
ما مات رجل خلف مثلك ٥ ويحكى عن ابقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة واحيوا بالطبيعة اي بالروح ٥ القول
الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم
الى غير شيء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين
نبوة محمد صلعم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لا تقولوا كما يقول المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما عملوا
الشدائد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء اي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء بانهم سيحيون غير
بعيد قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم
الاصفهاني ٥ واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه ٥ احدها ان الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله
تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحيوة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا
والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واذا ثبت
عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن
من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى القيمة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى ٥ وثانيها ان المعنى لو كان على
ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون بانهم سيحيون يوم
القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا ان الله تعالى احياهم في قبورهم ٥ وثالثها ان قوله تعالى ويستبشرون
بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحيوة في البرزخ قبل المبعث ٥ ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواتر وكان صلعم يقول في آخر صلاته واعوذ بك من عذاب القبر ٥ وخامسها انه
لو كان المراد من قوله احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة ٥ اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر
لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر تعظيما ٥ واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعلى من الشهداء مع انه
ما خصهم بالذكر ٥ وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه ٥ واحتج ابو مسلم
على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم
ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا يوم القيمة ٥ والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات
وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع آخر ٥ واعلم ان في الآية قولا آخر وهو ان ثواب القبر وعقابه للروح لا للقالب وهذا
القول بناء على معرفة الروح والنشر الحاصل فيه ان نقول اولا انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المخصوص اما انه
لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المخصوص فلوجهين ٥ الاول ان اجزاء هذا الهيكل المخصوص ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان
والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخره والباقي غير ما هو غير باق فالمشار اليه
عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ٥ الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن هذه الاعضاء والابعاض
واما ان الانسان غير محسوس فان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ٥ ثم اختلفوا عند
ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيها كثيرة الا ان اشدها تخصيصا وتحصيلا وجهان ٥ احدهما انها اجزاء
جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان ٥ احدهما

الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لساير الاجزاء التي منها تألف هذا الهيكل الا ان القادر
المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية
بحياة يخلقها الله فيها فاذا زال الحيوة مات وهذا قول اكثر المتكلمين ۝ وثانيهما ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام زعموا
ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية للاجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية
لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا
الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحليل والتبدل الا ان تلك الاجزاء
باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحليل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام القابلة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك
الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء او الى الجحيم وعالم الافات ان
كانت من جملة الاشقياء ۝ والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز وانه
ليس داخل العالم ولا خارجا عنه ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك
في الماهية ۝ واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقيقي فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم
وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما ولا في المعلومات
ما هو فرد حقا لانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد
فلا بد من الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد فان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد
من اجزايه او بعض اجزايه اما ان يكون عالما بذلك المعلوم وهو محال واما ان لا يكون شيء من اجزايه عالما بذلك المعلوم فعند
اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث زايد هذا العالم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية
الحادثة لا تلك الاشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم ان هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب
واما انه اذا كان في المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو قبل القسمة لكان كل واحد من تلك
الاجزاء او شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او يتوزع اجزاء
الحال على اجزاء المحل وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف شيء من اجزاء المحل بتمام الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا
خلف ۝ واما ان كل متحيز منقسم فالدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله
انا موجود وليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص
المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بالشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي والانسان الكلي حتى
يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي فالمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه
لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم
القيمة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وان لم يقم برهان قاطع على القول به
ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد وينصر ظاهر القران ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر
وعقابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله تعالى هو العالم بحقايق هذه الامور قالوا واما يؤكد هذا
القول وهو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزايها والاول مكابرة لانا نجد البنية متفرقة متمزقة
وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال الله تعالى يحيي بعض الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب
اليها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق ولا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه
وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيمة الصغرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية والله اعلم **قوله تعالى**
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا يتعلق بقوله
واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** فان قيل انه تعالى قال واشكروا لي ولا تكفرون
والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف ۝ والجواب من وجهين الاول

انه تعالى اخبر ان اكمال الشرايع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل المحن
فلا جرم امر فيها بالصبر ۝ الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا
فيكمل ايمانه على ما قال صلعم الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر **المسئلة الثالثة** اما ان الابتلاء كيف يصح على الله تعالى
فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه ۝ احدها
ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود ۝ وثانيها انهم اذا علموا انه
ستصل اليهم تلك المحن اشتد حزنهم فيصير ذلك الحزن تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب ۝ وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا
محمدا واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا
الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التامل في دلايله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب
المذهب الذي ينصره ثم راوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا راوه مرفه الحال لا كلفة
عليه في ذلك المذهب ۝ ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر به عنه
فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا ۝ وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة
الرزق فاذا اختبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه
وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفايدة ۝ وسادسها ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه
حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك والله اعلم **المسئلة الرابعة** انما قال بشيء على الوحدان ولم يقل
باشياء على الجمع لوجهين ۝ الاول لئلا يتوهم ان كل واحد قبل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا ۝ الثاني
معناه بشيء قليل من هذه الاشياء **المسئلة الخامسة** اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى
ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك وجود شيء فيما مضى سمي ذكرا او تذكرا وان كان موجودا
في الحال سمي ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال
وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا
سمي ذلك ارتياحا رجاء فالخوف هو تالم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب
عنده ۝ واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت ۝ قال القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند
مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يامنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان
قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا ۝ واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلعم الى المدينة لقلة
اموالهم حتى انه صلعم كان يشد الحجر على بطنه ۝ وروى ابو الهيثم ابن التيهان انه صلعم لما خرج التقى مع ابي بكر قال ما اخرجك
قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك ۝ واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق
الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل هناك فهناك يحصل النقص في المال والنفس قال تعالى جاهدوا باموالكم وانفسكم
وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظماء ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد
يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما عليه التاويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم ۝ اما نقص الثمرات فقد
يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلعم
من الوفود هذا اخر كلام القفال رحمه الله ۝ قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان
والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء
من جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الصبر واجب على هذه
الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال ومن الناس
من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون
من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعل به ابوه من التاديب ولو فعله غيره

بما كان له ان يمانع بل يجاري وكذا في العبد مع مولاه فاين من تعالى عباده عليه ليس الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعله
العباد من الظلم ه المسألة الثانية الخطاب في وبشر الصابرين للنبي صلعم او لكل من يتأتى منه البشارة المسألة الثالثة
قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهايم والملايكة اما في البهايم فلنقصانها
واما في الملايكة فلكمالها بيانه ان البهايم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك
القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا ه واما الملايكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها
ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال لجند آخر ه واما الانسان
فانه خلق في ابتداء الصبي ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذا الذي هو محتاج اليه ثم تظهر فيه شهوة اللعب
ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذا الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما التضاد
مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعو الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلا يدعو الى الاعراض عنها وطلب
اللذات الروحانية يمنعه عن الوصول الى اللذات الفانية وصادت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل
فسمي ذلك الصد والمنع صبرا وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني
هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج
سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه
اسم الصبر وتضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان
كان في حال الغنى سمي ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان في
كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده الندم وان كان في نايبة من نوايب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم
وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص
وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين
في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله
ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا
كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون وقال صلعم الصبر عند الصدمة الاولى وهو
كذلك لان من ظهر دمع عينه وتغير لونه منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد
منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله اعلم المسألة الرابعة في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى
الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ايمة يهدون
بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون
وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها بقدر
الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين
وعلق النصر على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملايكة وجمع للصابرين
امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون ه واما الاخبار فقال صلى الله عليه وسلم
الصبر نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم الا بعد ترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقايد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على
ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف والاستمرار على ما ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان
كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه
الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال صلعم من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال ما فاته
من قيام الليل وصيام النهار وقال صلعم الايمان هو الصبر وهذا يشبه قوله صلعم الحج عرفة المسألة الخامسة في بيان ان
الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال صلى الله عليه وسلم من افضل ما اوتيتم

اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له
اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى لقد انعمت عليه فشكر وابتليتك فصبرت لاضعفن
لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله صلعم الطاعم الشاكر بمنزلة الصايم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان
هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد
الوثن وايضا روي ان سليمن عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه وآخر اصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن
بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم
ايوب عليه السلام المسألة السادسة دلت هذه الآية على امور ه احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى
وعد بها المؤمنين من الرسول واصحابه ه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين وثالثها
ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين
ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ه ورابعها انها تدل على ان الغذا لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل
ذلك يحصل بجري العادة الجارية عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول
من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صحت منه هذه الاضافة ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة
قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم
المهتدون ه اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف
هي ثم في الآية مسايل المسألة الاولى اعلم ان هذه المصايب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف
الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة
النبي صلى الله عليه وسلم ه واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العدو بان يغلبوا
عليهم فيتلفوا ونقص الاموال من الله انما يكون بالجوايح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم
بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله تعالى بالاماتة ومن العباد بالقتل المسألة الثانية قال
القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها
من قبل الله تعالى وما ينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف ان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باداته
فالذي ينال من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضى به وترك الجزع
وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقراره بالعبودية تفويضا للامور اليه ورضى بقضايه فيما يبتليه به لانه لا يقضي الا بالحق
كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله
في الانصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه ولا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه هو الذي الزمه
سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف شاء وفي الثاني يقول انا اليه ينتصف لنا كيف
شاء المسألة الثالثة امال الكسائي في بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه
الالف للكسر مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى
وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ولكن ه اما قوله وانا اليه راجعون
ففيه مسايل المسألة الاولى قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك
واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله محال بل المراد منه ان يصير الى حيث لا يملك
الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك احد لهم نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله
نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة ترجع اليه لا بمعنى الانتقال
بل بمعنى القدرة وترك المنازعة المسألة الثانية هذا يدل على ان الاقرار بالبعث والنشور اعتراف بانه تعالى سيجازي الصابر
على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين المسألة الثالثة قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في

الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان
فيه من تفويض ما نزل به ومن انتصافه ممن ظلمه فيكون مذللا لنفسه راضيا بما وعده الله تعالى به من الجزاء في الآخرة ٥

المسئلة الرابعة الاخبار كثيرة في هذا الباب ٥ احدها عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله
مصابه واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه ٥ وثانيها ما روي انه طفئ سراج رسول الله صلعم فقال انا لله وانا اليه راجعون
فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو مصيبة ٥ وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه صلعم قال ما من
مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فأجرني
فيها وعوضني خيرا منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول
فعاضني الله محمدا صلعم ٥ ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله واسترجع عند مصيبة كتب الله له
ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى ٥ وخامسها عن عمر رضي الله عنه انه قال نعم العدلان وهما انا لله وانا اليه
راجعون ونعم العلاوة وهو قوله واولئك هم المهتدون ٥ وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله
ليته لم يكن ٥ اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم
التي ينعم بها عاجلا ثم آجلا ٥ واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه ٥ احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها
الى كل خير ٥ وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب ٥ وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب فيه ان يضمر
ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوة والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون
بالثواب والجنة والطريق اليها لان ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بآدابه
المتمسكون بما لزمهم ٥ قال ابو بكر الرازي اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل ٥ اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضى
بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا تصرفه عنها مصائب الدنيا ٥ واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون في اظهاره
فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعته ٥
وحكي عن داود الطائي انه قال الزهد في الدنيا ان لا تحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضى عن الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن
لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ٥ ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضى بالقضا فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى
بطريقين اما بطريق الصرف او بطريق الجذب ٥ اما طريق الصرف فمن وجوه ٥ احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى
شيء جعل ذلك الشيء منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جناب القدس فان آدم لما تعلق قلبه بالجنة
جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقي آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام اوقع الفراق بينهما
حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد صلعم من اهل مكة بالنصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي
نبي ما اوذيت ٥ وثانيها ان لا يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد
الى الله تعالى ٥ وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله لا بواسطة خيرا مما توقعه فيستحيي العبد فيرجع الى
باب الرحمة ٥ واما طريق الجذب فهو كما قال صلعم جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين من جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا
لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة
الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب عن صفته الى صفة تليق به
والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن
لحظ حضرة السلطان الذي كل ما عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظها فيصير
راضيا باقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان تبقى في طباعه شبهة المنازعة ٥ **قوله تعالى** ان الصفا والمروة من شعائر الله
فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم ٥ وفي هذه الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه ٥ احدها انه سبحانه بين من قبل تحويل القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم
وامته باحياء شرائع ابرهيم صلعم ودينه على ما قال ولأتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شرائع ابرهيم على ما ذكر
في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر ما بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية ٥ وثانيها
انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك
لانهما من آثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات
واعلى المقامات ٥ وثالثها ان اقسام تكليف الله ثلثة ٥ احدها ما يحكم العاقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا
وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن
في العقول ٥ وثانيها ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والمحن
فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به
وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة
وصوابا ٥ وثالثها الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراها كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال
الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام التكاليف وذاكرا
لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء ٥

المسئلة الثانية اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس
تكلموا في اصل اشتقاقهما ٥ قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد وجمع صفا واصفا وصفي كما يقال عصا وعصي ورحى ورحي
قال الراجز كأن متنيه من النفي مواقع الطير على الصفي ٥ وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة ٥ قال جرير
انا اذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا اصم صلودا ٥ وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا
نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كأنهما في معنى واحد ٥ وقال المبرد
الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص ٥ واما المروة فقال الخليل
المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا شديد الصلابة وقال غيره هي الحجارة الصغرة وجمعه في القليل مروات وفي الكثير مرو قال
ابو ذؤيب
حتى كأني للحوادث مروة بصفا المشرق كل يوم تقرع
اما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء
جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر
الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار
في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه
قولك شعرت بكذا اي علمت ٥

المسئلة الثالثة الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات
والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما
او السعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن ان يكونا موضعين للعبادة والنسك وكيف
كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد ولابرهيم صلى الله عليهما قبل ذلك
وهو من المناسك التي حكى الله لابرهيم صلعم قال وارنا مناسكنا ٥ واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا
صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السبب بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما ٥

المسئلة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر ام اسمعيل حين ضاق بها الامر
في عطشها وعطش ابنها اسمعيل اغاثها الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان
كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه وانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر
واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة وآثارهما قدوة للخلائق اجمعين
لتعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك تحقيق ما قال قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال
والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين ٥

المسئلة الخامسة ذكر
القفال رحمه الله في لفظ الحج اقوالا ٥ احدها ان الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه
يأتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر ٥ الثاني

هو البيت انشده الجوهري على الصفي

قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح في الشجة فيكون المعنى
حج فلان اى حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين
لا تخافون اى حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج في هذا الاسم لمعنى الحلق ه الثالث قال قوم الحج القصد
يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العمل
سمى ذلك الفعل حجا ه قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى
وكذلك محجة الطريق هي التي كثر فيها السير اما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة ه قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة ه قال القفال والاشبه بالعمرة اذا اضيف الى البيت
ان تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزاير يزور فينصرف ه اما الجناح فهو
من قولهم جنح الى كذا اى مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح
الرجل في الشيء يعمله بيده اذا امال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطاير من هذا لانه يميل في احد شقيه
ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ه ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك ايضا فمعنى لا جناح
عليكم اينما ذكر في القرآن اى لا ميل لاحد عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال بل يختص بالميل الى الباطل والى ما ياثم به ه
وقوله ان يطوف بهما اى يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المزمل ويا ايها المدثر اى المتدثر والمتزمل بمعنى واحد

المسئلة السادسة ظاهر قوله لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب
والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلثة عن الاخرى بقيد زايد فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة
واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام
فاذن لا بد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رضي الله عنه
ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن
الزبير ومجاهد وعطا ان تركه فلا شيء عليه ه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه ه احدها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير
واجب ه قلنا لا نسلم ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية ه سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة
ترك العمل به في حق هذه الصفة فبقي اصل المشي واجبا ه وثانيها ما ثبت انه صلعم سعى روى انه صلعم لما دنا من الصفا في حجته
قال ان الصفا والمروة من شعاير الله ابدأوا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت واذا ثبت انه صلعم سعى
وجب ان يجب علينا السعي للقرآن والخبر ه اما القرآن فقوله تعالى فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ه واما الخبر فقوله صلعم خذوا عني مناسككم والامر للوجوب ه وثالثها انه
اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ويوتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر
لان الكلام للجنس لوجوبه ه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه ه اولها هذه الآية وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما
وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب ه وثانيها قوله
الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي تمام التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي
والجواب عن الاول من وجوه ه الاول بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب
وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر
عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه فليس عليكم جناح فكذا هاهنا ه الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف
بينهما وعندنا الاول غير واجب واما الثاني فهو الواجب ه الثالث قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم

وكان

وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى
هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب
نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة
لا الى نفس الصلاة ه الرابع روى عن عروة انه قال لعايشة اني ارى ان لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان
ذلك كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عايشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا اقرأ ابن عباس
فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا وكقوله ان تقولوا يوم القيمة
ومعناه ان لا يقولوا قلنا القراة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحه يقدح في كون القرآن متواترا ه الخامس كما ان
قوله لا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة
العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف
المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا آخر وقال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع
خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كان
خيرا فكذا هاهنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شيء آخر وهو من وجهين ه احدهما انه يزيد في الطواف
فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر ه والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى
حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا ه واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص
متقدم على العام ه اما قوله فمن تطوع خيرا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين
وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغم في الطاء لتقاربهما وهذا حسن لان المعنى على سبيل الاستقبال والشرط والجزاء
الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوضع الماضي موضع المستقبل في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان
موافق المعنى كان احسن ه واما الباقون من القراء فقرؤا وتطوع على تفعل ماضيا وهذه القراة تحتمل امرين احدهما ان
يكون موضع تطوع جزما ه والثاني ان لا يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع
رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في جزاء الموصول والنكرة الموصوفة
افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها جوابه ونظيره
قوله الذين ينفقون اموالهم الى قوله فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله
منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر
هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية **المسئلة الثانية** قال ابو مسلم
تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القايل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتضيف وتفعل بمعنى
فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والله اعلم **المسئلة الثالثة** الذين
قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزايد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة
وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ ه اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر
في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمى المجازاة على
الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه ه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو الذي لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض
بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم ه الثاني ان الشكر لما كان مقابلا للانعام او الجزاء عليه سمى كل ما كان جزاء شكرا على سبيل
التشبيه ه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازدادت وقعه
على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات ه واما قوله
عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق

بالكلام لم يكن لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل ان يريد انه عليم بما يأتي العبد في القيمة بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله على حد الحمد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك **قوله تعالى** ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولين احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيئا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هولاء من زعم انه في اليهود لما كتموا ما في التورية من صفته صلعم ومن الاحكام فنزلت الآية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عايشة انها قالت من زعم ان محمدا صلعم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات حملت الآية على العموم وعن ابي هريرة قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الآية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرع نبوة محمد صلعم فاما القرآن فانه متواتر ولا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه بخبر الواحد يصح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلايل العقلية **المسئلة الثانية** قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان اذا كان مما يقوى الداعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان مما يشق على النفس والله اعلم **المسئلة الثالثة** هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينها للناس زاجرة عن كتمانها فنظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلعم قال من كتم علما يعلمه جيء يوم القيمة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزلنا على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى تدخل فيه الدلايل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوايد واعلم ان الكتاب لما دل على ان الخبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما دل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الآية فثبت انه تعالى اوعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلايل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم **المسئلة الرابعة** هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى **المسئلة الخامسة** من الناس من احتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا

عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومتى جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم **المسئلة السادسة** احتج بهذه الآية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على اداء الواجب وانه غير جايز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التورية والانجيل من صفته صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن اما قوله اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هو الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من لعنه تاثير وقد اتفقوا على ان الملايكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملايكة والناس اجمعين والناس ذكروا وجوها اخر احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون وثانيها كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهايم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني انها في الآخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا حين كتموهم الدين فهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود والذين كتموا ما انزل الله سبحانه وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلايق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسال ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على ان هذا الكتمان من الكباير لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبياء لم يكتم ما حمله من الرسالة والا كان داخلا في الآية **قوله تعالى** الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تايبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدح بالثناء عليه لم يكن تايبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض الثناء والمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى قوله اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في الطاعة قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب الرحيم القابل للتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم **قوله تعالى** ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملايكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون اعلم ان في الآية مسايل **المسئلة الاولى** ان ظاهر قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار

عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم
الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التايبين منهم ذكر ايضا حال من يموت
منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اوليك الكاتمين ملعونون حال الحيوة بين انهم ملعونون بعد الممات والجواب
عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الآية الاولى استغني
عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف المسئلة الثانية لما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط
ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك المسئلة الثالثة ان قيل
كيف يلعنه اللاعنون اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الآخرة
لقوله تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتاده والربيع اراد بالناس اجمعين المومنين
كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المومنين هم الناس لا غيرهم وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك
مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم
يتناوله عن السدي ورابعها ان يحمل وقوعه على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي
في الآية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراة منه لان قوله
والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه
والبراة منه فكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما
كان عليه قبل حدوث الحال به المسئلة الخامسة القايلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى علق وجوب لعنته
ان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا
الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها
اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع مع اللعن حصر لم قلتم انه لا يحصل الا فيه المسئلة السادسة القايلون
ان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم
حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يحصل فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في
حق الحي القايم والله اعلم المسئلة السابعة الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين
مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله خالدين فيها ففيه مسايل المسئلة الاولى الخلود
اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه المسئلة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم
لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين المسئلة الثالثة خالدين
فيها اي في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى الاول
ان الضمير اذا وجد له مذكور سابق فرده اليه اولى من رده الى المذكور الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فايدة
من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار
وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا
في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب
بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدايم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في قوله بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاوليك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من
عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يتميز بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه احدها
انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف عنه الثاني انه تعالى يوفي عليهم ما فاته وقت العذاب
ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور قليل والمستغرق في العذاب الشديد لا
يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قال القاضي دلت الآية على ان هذا العذاب متشابه وجب ان تكون دايما لانهم لو جوزوا

انقطاعه

انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه يبين ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام
فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يحصل من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر المعنى
الثالث من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاخير والتاجيل قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يوجل بل يكون حاضرا متصلا بالعذاب مثله فكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب غير حكم الدنيا فانهم يمهلون
فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا
استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاث التي ذكرها
الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على ياس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير قوله تعالى والهكم اله واحد
لا اله الا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه
مسايل المسئلة الاولى قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى في كلامهم على وجهين احدهما ان يكون اسما والآخر ان يكون
وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان ساير
اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شي واحد فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه
وتعالى جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شي ويقوي الاول قوله والهكم
اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحدة مشتركة في مفهوم الواحدية
ومختلفة في خصوص ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منهما اعني
ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير
فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد هذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشي آخر
وهذا معنى كونه نعتا المسئلة الثانية الواحدية هل هي صفة زايدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقوم قالوا انها
صفة زايدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر يشارك العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرا
ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس
كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد
هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جايز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبا للكثير
والكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب
وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات
فلو كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية ثم هذه الصفة الزايدة اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها
تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشي في نفسه واحدا وهو
محال لانا نعلم بالضرورة ان الشي المحكوم عليه بانه واحد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهن او فرض واعتبار واذا
ثبت ان كون الشي واحدا صفة ثبوتية زايدة على ذاته قايمة بتلك الذات واحتج من انكر كون الوحدة صفة ثبو
ان قال لو كانت الوحدة صفة زايدة على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهيته كونها واحدة ومتباينة بتعينها فتلك
فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال المسئلة الثالثة الواحد هو الشي الذي
لا ينقسم من ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم
الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف
ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة
لها فان قلت العشرتان فالعشرتان من واحدة قد عرضت الواحدة لها من هذه الجهة فلا شي من هذه الموجودات منفك عن الوحدة
ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه
ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيين مغاير لما به الانقسام المسئلة الرابعة الحق سبحانه وتعالى

اظنه لكان سلبا للكث

تية

واحد ... انه ليس ... ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه
واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير
الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وغيره فكل مركب
فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب بغيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون
كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية
كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس او الشخص المركب من الماهية والمتشخص الا انه قد صعب
ذلك على قوام وذلك انه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول
باطل لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات او ان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل
كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة
وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زايدة على الذات ٥ وثانيها ان هذه الصفات
لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى قولنا الذات ذات ولا استحال ان يكون ذلك
في محل البحث وان يقام البرهان في نفيه او اثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست
بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات الذات
ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زايدة على الذات ٥ وثالثها انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته
ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي ان يكون سعي من يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا
تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقر في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع
بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زايدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا
جايز ان تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص منه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل
والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل
عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب
فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء العجز والجهل بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه العجز
والجهل بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زايدة على ذاته قائمة بذاته والاله
عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه ٥
واشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان الواحد صفة زايدة على الذات قائمة بالذات واذا كان حقيقة الحق واحدة فهناك
امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وذلك ثالث ثلاثة واين التوحيد ٥ واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة
هل هي موجودة وواجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك ساير الموجودات وبماهيتها تمتاز عن ساير
الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب
فانها ان كانت واجبة الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع
الى المحمول بالموضوعية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان يكون صفة ذلك الانتساب مغايرة
لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجبية امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب
ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد واجب الوجود لكان وجوب وجوده زايدا على ذاته فيحصل هناك اشياء
تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث ٥ واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة
هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء والمخبر عنه غير المخبر به
فهما امران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو معقول عنه فهذا جملة
ما في هذا المقام من السؤال ٥ والجواب عن الاول انه سبحانه وتعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر

في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها متقدمة بالرتبة مستلزمة
لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل ٥ واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زايدة على الذات فاذا نظرت
اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد ٥ فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه
هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك
تحقق الوحدة وهناك حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل
الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى السر وهذا ايضا هو الجواب عن الاشكال الوجودي واشكال الوجوب ٥
اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانه متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر آخر والمخبر
عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص ولا يكون
هناك توحيد واما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك يحق الوصول الى مبادي
عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعيين عنه الا بقوله هو فلذلك اعظم موقع هذه الكلمة عند الخايضين في بحار التوحيد وسنذكر
من حقايقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى ٥ اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب
الوجود فكان هذه الوحدة هي التي هي خاصة ذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الوحدة على الثاني فليست من خواص ذات الحق سبحانه لانه لا شك في وجود موجودات
فهذه الموجودات اما مفردات او مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبات فالمركب
لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد من المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي يوحد الحق
سبحانه بها اما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه فهذا
تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصورات الافكار والاوهام
وعلايق العقول والافهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله تعالى بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي ابعاض
ولا بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما لنفسه وابو هاشم
يقتصر على ثلاثة اوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال وفي ذلك عيبة بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا
انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك
الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه اما ان تكون حاصلة في شخص آخر سواه او لا تكون فان كان الاول
كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر لا بد وان يكون بقيد زايد فيكون هو مركبا في نفسه بما فيه الاشتراك وبما به الامتياز
فيكون هو كما معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له ٥ واما انه واحد في صفاته
فلان موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه ٥ احدها ان كل ما عداه فان حصول صفاته
له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره ٥ وثانيها ان صفات غيره مختصة
بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك ٥ وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات
فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير متناهية معلومات
غير متناهية لا يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الصفات الغير المتناهية وهو سبحانه
واحد في صفاته من هذه الجهة ٥ ورابعها انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون
ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كان الذات مستكملة
بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال
تحقق صفات الكمال معه الا ان التفسير يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به ٥
وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي
لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه امر ما لا ندري انه هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس

وكذا القول في كونه قادرًا وحيًّا فسبحان من ردع بنور عزته انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لم يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سواء كان فلكا او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا تدرك شمة من روايح اسرار قضائه وقدره ويلوح لك شيء من حقايق قوله انا كل شيء خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو او ما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فاما اذا وصلت الى برزخ عالم القدم والحدوث فهنالك تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو ويا من لا اله الا هو احسن الى العبد الضعيف فان غيبك بفنايك ومسكينك ببابك **المسألة السادسة** ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق اولا تصح الا الى المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودًا او الذي يليق به ان يكون معبودًا فهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكلفا والله اعلم **المسألة السابعة** قوله والهكم اله واحد يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك يدل على ان الاله هو المعبود **المسألة الثامنة** قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ذكر لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الواحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل واذا قيل بعده الا زيد افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث ٥ احدها ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله ٥ واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيدًا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق وحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز واما اذا قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زايل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم تضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى ٥ فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول ٥ اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم ٥ قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث انه وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود واذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا هو على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار ٥ وان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفينا الوجود لكن نفينا موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني مما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود غني عن تصور العدم مسبوق بتصور الوجود واذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه

القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات ٥ والجواب ان الامر في العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات كان الغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد ٥ البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بقوله قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم ٥ اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة فاما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو كالمتكلم او المخاطب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث انني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري او يشتبه في غيري بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانت اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان انا اعرف الضماير ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي المذكر والمؤنث فيه من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فقولك جزيناه واما في المنفصل فلفظ مؤنثه ومذكره يثني ويجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما يخاطب احدهما فلا يعرف حتى يسمه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغايب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غايبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلثة فلما لم يمكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وقولنا انا الا الله سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الا له بقي ان هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار تلك الحقيقة اتحدت اتحاد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان بقيا واحد فهما فذاك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذي هو اكمل الطرق في الاشارة بقي الطريقان الاخيران وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام بعد ان نجي من ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث ووصل الى مقام الشهود فقال ينادي في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقامات المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلعم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ٥ واما هو فللغايبين ثم ههنا بحث وهو ان لفظ هو حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه ٥ احدها ان الاسم اما كلي واما جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن الرحيم والحليم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قايم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان العلم قايما مقام الاشارة فالعلم فرع والاسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من ساير الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغايب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حضر في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر ٥ وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرين لا تبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة الفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان تكون اشرف من ساير الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة ٥ وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة لذات ثم ماهيات صفا

الحق ايضا غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا بانه الامر الذي باعتباره
يصح الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره يصح صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا
تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده
بل تشير اليه والى عالم الحدوث والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء
المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في كمال معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة
الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان
لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكانت لفظة هو اشرف ه
ورابعها ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته
لكنه كمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وساير الالفاظ لا توصلك
الا الى مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه ان ينور
بذرة من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى تتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم
ونترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك على الله بعزيز والله اعلم **المسألة التاسعة** قال النحويون
في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ونتكلم في قولك ما جاني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية
لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجي عن كل الا زيد
اما قولك جاني الا زيد فهاهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاني الا زيد وذلك يقتضي انه جاه كل احد الا زيدا
وذلك محال فظهر الفرق ه اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة فاعلها
هو الراحم فاذا اردنا الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة ليست لاحد الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص
هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لانه ذكر الالهية والفردانية بعد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة
ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة
والاحسان **قوله تعالى** ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لايات لقوم يعقلون ه اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلايل التي يمكن ان يستدل
بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراته من الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلايل لا بد من بيان مسايل
المسألة الاولى وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او هو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية
فهذه الاية وذلك انه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان
المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور ه احدها ان الخلق
عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة وللاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية
فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم
الى الوجود فلا بد من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل ه وثانيها انه تعالى في الازل لو لم يكن مخرجا للاشياء
من العدم الى الوجود ثم في لا يزال هل حدث امر او لم يحدث فان حدث امر فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى
قط لم يخلق شيا ه وثالثها ان الموثرية نسبة بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقويمها بدون
المنتسب فهذه الموثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله سبحانه وتعالى وحصول الاثر
اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى
فلا يكون الله قادرا مختارا بل ملجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك كفر ه واحتج القايلون بان الخلق

غير المخلوق بوجوه ه اولها انهم قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان
المخلوق هو الخلق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل ه وثانيها
انه اذا راينا حادثا حدث بعد ان لم يكن قلنا لم وجد هذا الشي بعد ان لم يكن فان قيل لنا لان الله تعالى خلقه واوجده قبلنا
ذلك وقلنا انه حق وصواب وان قيل انه انما وجد بنفسه قلنا انه خطا وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن
بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه والخلق غير المخلوق ه وثالثها
انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف ان الموثر في افعال العباد اهو قدرة الله ام قدرة العبد والمعلوم
غير ما هو غير معلوم فموثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذا المغاير
يستحيل ان يكون سلبيا لانه نقيض اللاموثرية التي هي عدمية فهذه الموثرية صفة ثبوتية زايدة على ذات الموثر وذات
الاثر وهو المطلوب ه ورابعها ان النحاة قالوا اذا قلنا الله خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل
على ان خلق العالم غير العالم ه وخامسها يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر
واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسلة **المسألة الثانية** قال ابو مسلم رحمه الله اصل
الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شي فقدره تقديرا ويقول
الناس في كل امر محكم هو معمول على تقدير والله اعلم **المسألة الثالثة** دلت هذه الاية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع

نخ

بالدلايل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض **المسألة الرابعة** ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية
عن عطاء انه عليه السلام لما قدم المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى
ان في خلق السموات والارض ه وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلعم ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا ونقوى على عدونا فسال ذلك ربه
فاوحى اليه ان اعطيتهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال صلعم ذرني وقومي ادعوهم
يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق
السموات والارض وساير ما ذكر اعظم ه واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلايل على اقسام ه فالقسم الاول
في تفصيل القول في كل واحد منها ه النوع الاول الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكرها هنا نمطا اخر من الكلام ه وروي ان عمر بن الخيام كان يقرا كتاب المجسطي على عمر
الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤونه فقال افسر اية من القران وهي قوله او لم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها

ها

فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما
بجلال الله وعظمته ه فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول **الفصل الاول** في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا فلك القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ
ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا ه البحث الاول ذكروا
في معرفة طريق هذا الترتيب ثلاثة اوجه ه الوجه الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما
يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية
المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا ان القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقته في ممر البروج
وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها
به لكن لا يدل على كون الشمس فوق ساير الكواكب او تحتها لان الشمس لا ينكسف بشي منها لاضمحلال اضوايها في ضوء الشمس فسقط هذا
الطريق بالنسبة الى الشمس ه الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري
وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين حال [illegible]

اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي كتبناه فاما من لم يشاهده فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما وان ابا الريحان
وهو استاذ الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني بان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر الثالث قال بطليموس
ان زحل والمشتري والمريخ يبعد عن الشمس جميع الابعاد واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس الا بعد التدريس
فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد
عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل ه البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة نقط والحق ان الرصد لما
دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن
سينا في الشفا انه لم يتبين لي الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض ه واقول هذا الاحتمال
واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب
كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان ه اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة
لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة والآخر يتم
هذه الدورة في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة اذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلثين الف سنة لا شك ان حصة
كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت ه واما المقدمة
الثانية فهي ايضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا
في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة
المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت
اعمارنا وكذا القول في جميع الميلات والحوامل ومن الناس من يقول بكرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا
من وجوه ه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل ما كان رصده اعظم واقدم وجد ان الميل الاعظم
اعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان كج له ثم وجده بعد المامون وقد تناقص دقيقة وذلك يقتضي ان
من شان المنطقتين ان يقل ميلهما تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور
قطباها حول قطبي حركة الكل وتكون كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها تارة ان يصير
الى جانب الشمال متخلفا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل
عنه تارة اخرى الى الجنوب ه وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات
حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في
سبب اختلافه قولين ه احدهما قول من جعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة
يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله ه وثانيهما قول اهل الهند
والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطهما وحكي
عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وذكر تاذن الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان
نقط فلك البروج يتقدم من موضعها ويتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول
الحمل ه وثالثها ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتاخرون رصدوها فوجدوها
تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي يتخذها المهرة في الصناعة
على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه ه البحث
الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة بانا شاهدنا الافلاك هذه السبعة
حركات اسرع من حركات الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في
كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة تدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب
ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف

[هامش: لنفسه / المامون]

[ايضا]

تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب ان تكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه احدها
انا لا نسلم ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكه وهم انما بنوا ذلك على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دليلهم
على ذلك ه وثانيها انه لا بد لهذه الثوابت من كرات اخرى الا ان من مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل الى
اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة الثوابت فلم لا يجوز ان
يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المراكز
وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت ه وثالثها سلمنا انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان تكون هناك كرتان
احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر
تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة من القطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه
السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست
دون السيارات فيثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي ه البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات
وانه يتحرك في اليوم والليلة قوسا من دوره تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في
نهاية البطوء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس ه وعند المتاخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه
يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى ه واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف
الحركة اليومية ه واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل
يوم وليلة دورة تامة الا بمقدار تاثيره ولا جرم ترى الكواكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل
في خلاف جهة الحركة الاولى واذا اجتمعت تلك المقادير احس كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف
جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان ه الاول
وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك
الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان
كان الاول لزمه كون الشيء الواحد متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك
محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك ه الثاني ان نهاية الحركة حاصلة للفلك
الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة
وكلما كان ابعد كان ابطى حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم التفاوت بين الحركتين ما انعقد الا قليل وهو الذي
يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان
تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول
كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الكواكب فهو في
كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاثة عشر درجة فلا جرم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد
الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول محتمل ضعيف والعقل لا سبيل له الى
الوصول اليها **الفصل الثاني** في معرفة الافلاك ه القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين ه احداهما ان حركات
الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها ه والثانية ان الكواكب
لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان
يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه او مركوزا
في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه للقسي
من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان الآخران
احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كروي مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه

بفلك التدوير ط

بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف احوال الكواكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة
بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر والثاني ان يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض
فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحامل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك اعظم من النصف وفي نصفه الآخر اقل
من النصف فلاجرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان نقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه للنصف
الآخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وسرعتها وبطوها وقوتها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا بهذين
السببين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فنقول هذه الافلاك
التسعة منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه
ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يتماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من
الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل
عنه فلك آخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس
مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينفصل الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد
منها فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا آخر موقعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه فذلك التدوير والكوكب
مغرق فيه بحيث يماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد
فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركز خارجا عن المركزين
وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل
الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين
والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المايل وينقسم المايل الى ثلاث اكر مثل ذي الكواكب الاربعة وكل ذلك ينفصل عنه فلك
آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل كرتان مختلفتا يسميان المتمم لذلك الفلك
المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك تتحرك على مركز كرة دايمة متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والناس انما توصلوا
الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها **الفصل**
الثالث في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد
والفلك الممثل والمايل والتدوير للقمر والحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والمغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم
يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين تسمى قطبي العالم وتحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه
الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة كل ستة وستين
سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة
الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة ينتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى
الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب ٥ احدها كونها بطيئة الحركة
بازاء السيارة تشبه الساكنة ٥ وثانيها السيارة تتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة الا سيارتها ٥
وما لثها عروضها ثابتة على مقدار واحد ٥ ورابعها ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة عليها كالصور الثماني والاربعين ٥ وخامسها الازمنة عند اكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون
والاحقاب ٥ واما الافلاك الخارجة المراكز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب آ المشتري ح ع نط المريخ مه لا له
الشمس مريط ح الزهرة صه نط عطارد اح نو القمر نح د كب ع وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك
التداوير ومركز الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل صه مح المشتري صه نط المريخ كد نا الزهرة كه لو نط
عطارد ح وكذا القمر نح ح كد وتسمى الحركة الخاصة وكذا الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب ٥ واعلم ان بسبب هذه الحركات
المختلفة تعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة ٥ احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى اهل العالم

والانواع

والانواع المضبوطة منها اربعة ٥ الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب
من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب الاقرب وهو ثلث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب ٥
الثاني اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير في البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو
البعد الاقرب الابعد وهو ثلث واربعون مرة مثل نصف قطر الارض ٥ الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير
ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر
الارض ٥ الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير على البعد من فلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة
وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما التي على شرحها ابو الريحان ٥ وثانيها
ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذروى افلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار
بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة
للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة وتقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ
اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون مركزه بعد عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا
لها واما السفليان فان مراكز افلاك تداويرهما ابدا تكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في الذروة والحضيض
في منتصف الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه
ولعطارد كه يا واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال
لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان
مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب تكون الشمس في
تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب ٥ **الفصل الرابع** في
كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه ٥ احدها انظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها
في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار او انقص
منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى باستنادها في مقاديرها الى المخصص مدبر ٥ وثانيها
انظر الى اجسادها فان كل فلك يماس محدبه فلكا آخر ومقعره فلكا آخر ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او
ينتهي بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة
طرفه الآخر فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن
وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد بحيزه المعين امرا جايزا فيقضي
العقل بافتقاره الى المقتضي ٥ وثالثها كل كوكب حصل في مقعر اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون ساير الجوانب
يكون امرا ممكنا جايزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ٥ ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا
كان الفلك متشابه الاجزا كان جميع النقط المفترضة عليها متساوية وجميع الدواير المفترضة عليها ايضا متساوية
فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون ساير النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جايزا فيقضي العقل بافتقاره
الى المقتضي وهكذا القول في تعين دائرة معينة من دوايرها بان تكون منطقة ٥ وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها
في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطوء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه
ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور دورا التام الا في ستة وثلثين الف
سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر
بمزيد البطوء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استداره
لصغر مداره يقضي بان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم ٥ وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل
عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما من الخارج والآخر من الداخل فانه متشابه الطبيعة ثم اختص احد جانبيها

والآخر بغاية

بغاية التخلخل والرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك التخلخل والرقة الطبيعية على السوية فاختصاص احد جانبيه
بالرقة والآخر بالتخلخل لابد وان يكون ذلك بتخصيص المخصص المختار ٥ وسابعها انها مختلفة في جهات الحركات
فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة
اليها على السوية فلابد من الافتقار الى المدبر ٥ وثامنها انا نراها الآن متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة
او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
لان الحركة انتقال من حالة الى حالة اخرى والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان لحركتها اولا فلا
سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا والابتداء
بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد ما ان كانت معدومة او بعد ان كانت
ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها ٥ وتاسعها ان يقال ان حركاتها اما ان تكون من لوازم جسمانيتها المعينة فهذا
محال لان كل ما كان من لوازم الشيء استحال انفكاك الملزوم عن ذلك اللازم لكنا نرى جسميتها المعينة منفكة عن كل واحد
من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركتها الى محرك
من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى ٥ وعاشرها ان هذا
الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك وايتلاف حركاتها اترى انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالجزاف والعبث فبعيد
عن العقل بان من جوز ان بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الآخر ثم تولد منهما اللبنات ثم تركيب تلك
اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما
فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لابد من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها
احياء ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال ان محركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان تكون لطلب استكمال
اولا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته
لابد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد
في العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول وجه هو اليق
بالذهاب اليه الا ان مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان حركها لاسرار مخفية وحكم لطيفة هو المستاثر بها
والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بما على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا ٥ والحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية
المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب بطبع خاص ولون وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة في السعادة
والنحوسة فنرى على الكواكب السيارة انحسها ونرى من دونها اسعدها ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض الاتصالات
نحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا
ومستقيما وهابطا وصاعدا مع اشتراكها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي العقل بان اختصاص كل واحد
منها بما اختص به لابد وان يكون بتخصيص مخصص ٥ والثاني عشر هو ان هذه الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم
فهي اما ان تكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان كان بعضها اقوى من بعض او
تكون كلها متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان تستمر
احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر
الفعل عليها بامرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت
متعاونة لزم بقاء العالم ايضا على حال واحد من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها
من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر
والتسخير ٥ والثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته

وكل

وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ما له مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال
عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود
الصانع ٥ الرابع عشر ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف
والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام والجسمية قدر مشترك بين كل هذه
الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صح على جسم صح على
غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وان يكون من الجائزات وذلك
يقضي بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من اجسام
السموات على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ٥ النوع
الثاني من الدلائل احوال الارض وفيه فصلان ٥ **الفصل الاول** في بيان احوال الارض واعلم ان لاختلاف احوال الارض اسبابا ٥
السبب الاول لاختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام ٥ الاول ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء يمر فيها
بقطبي العالم فيتقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم تختلف
هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر
فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة
وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين ٥ القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب
ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين واما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية
اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف والحركة هناك تصير حمائلية ولم يستو ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار
وتصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدي الخفاء وتمر الشمس بسمت الراس
في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع ٥ القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب
فيه مثل الميل الاعظم وهاهنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت
الراس ولم تمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي ٥ القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك وهاهنا يبطل
مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا والآخر ابدي الخفاء ٥ القسم
الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وهاهنا يعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند بلوغ
الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق
فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى آخر السرطان دفعة ويغرب مقابلته كذلك ثم ياخذ البروج الطالعة في الغروب
والغاربة في الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة ويعدم من الليل هناك الانقلاب الصيفي والنهار الشتوي ٥ القسم السادس
ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي حيث يكون المنقلب
في وسطها ومدة قطع الشمس اياها تكون نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفاء ومدة قطع الشمس اياها تكون
ليلا ويعرض هناك لبعض البروج اذا وافى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال
الربيعي على افق المشرق فاذن تطلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالفرد
آخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك ٥ القسم
السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سواء فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب
اصلا ويكون نصف الشمال من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا ٥
السبب الثاني لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض بنصفين شمالي وجنوبي
فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد
الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمعادن ويقال والله اعلم ان ثلثة الارباع ما عدا الموضع الذي طوله تسعون

درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فتسمى لاجلها
بها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على ان جعلوا ابتداها من المغرب الا انهم اختلفوا
في التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذه من جزاير واغلة فيه تسمى جزاير الخالدات
زعم الاوايل انها عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء
ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ستة وستين من خط الاستواء الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة
الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع
مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ اول الاقاليم من بعد قرب
من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء واخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراها من الاقاليم لقلة ما وجدوا
فيها من العمارة ٥ السبب الثالث الاختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وفي
غور وعلى نجد ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فتختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصينا
في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ٥ ومما يتعلق باحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض
فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها فيما بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا
او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند
غيبتها لكن ليس الامر كذلك وانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من احوال الادوية التي
اول الكسوف مظلما وتمامه واول انجلائه وتمامه لم نوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجدنا الماضي
من الليل في البلد الشرقي منها اكثر من الليل في البلد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجدنا الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر منه
في البلد الشرقي لان الاول والثاني ايضا باطل لانه يحصل في غرب المقعر اولا ثم في الشرقي ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول
الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد
بحسب التفاوت في اخر الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول
النهار فثبت انها كرية في الطول والاكان السالك من الجنوب الى سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر
له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل
والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا ينقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة
على ما قدمناه في بيان المراتب السبعة الحاصلة بسبب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسنها تقوى بهما
اقناعية ٥ الحجة الثانية ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان انخساف القمر نفس
ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف
القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد
الظل يكون مثل شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان
الظل مستديرا فوجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان
هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع اجزاء فلك البروج مع ان
شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب ٥ الحجة الثالثة ان الارض طالبة للبعد
من الفلك ومتى كان حال جميع اجزايها كذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة ٥ واحتج من قدح في
كرية الارض بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرية لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا
بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض ٥ والثاني ما نشاهد في الارض من التلال
والجبال العظيمة والاغوار المتقعرة جدا ٥ الجواب عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء
بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقرا للحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغايرة

منها

منها وجنينية يخرج بعض جوانب الارض من الماء ٥ وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو
اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات او شعيرات وقورنا فيها كامثالها فانا لا نخرجها
عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك النابتات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثاني في بيان

الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال
السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها امر واجب لذاته ممتنع التغير
فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها
اعني حصولها في احيازها واوضاعها وطعومها وطباعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها
عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو
عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف
تلك الاجرام بصفاتها امور جايزة وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين
واذا عرفت ما ذكرناه من الكلام سهل عليك التفريع ٥ والنوع الثالث من الدلايل اختلاف الليل والنهار ذكروا للاختلاف تفسيرين ٥
احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء
ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء
يجيء بعد شيء اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة ٥ الثاني اراد اختلاف الليل والنهار
في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان ٥ قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا خلفان وعندي فيه وجه
ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان من يقول ان الارض كرة فكل
ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس
عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة بالطول اما البلاد المختلفة العرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه
الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتويه بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب
اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال
في سياق قوله مالك الملك تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وقال في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم
تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج
الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس واية لهم الليل نسلخ منه النهار
فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم
الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا الجنس كثيرة
وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه ٥ الاول ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبط
بحركات الشمس وهي من الايات العظام ٥ الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع
والصيف والخريف والشتاء من الايات العظام ٥ الثالث ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام
وطلب النوم والراحة في الليالي من الايات العظام ٥ الرابع ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من
التضاد والتنافي من الايات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتفاسدا لا ان يتعاونا على تحصيل المصالح ٥ الخامس ان
اقبال الخلق في اول الليل على النوم يشبه موت الخلايق اولا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة
بعود الحيوة اليهم عند النفخة الثانيه وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الايات العظام ٥ السادس ان انشقاق ظلمة
الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الايات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل فيما بين بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر

ولا نكدر بالعتاب وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا ٥ السابع ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا ان في الموضع الذي يكون القطب على سمت الراس تكون السنه ستة اشهر فيها نهارا وستة اشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة ٥ الثامن ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا ان الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام بأسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى ٥ فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينيئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع ٥ قلنا اعتمادنا على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السوال واما على قول المعتزله فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع ٥ النوع الرابع من الدلايل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطباق سبعة تجري فيها النجوم وفلكة الجاريه اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها بالماء اسهل دورة قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر والضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما مختلفتان في المعنى **المسئلة الثانية** قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال ٥ وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة **المسئلة الثالثة** ذكر الجيهاني وغيره من العلماء بمواقع البحور ان البحور المعروفه خمسة ٥ احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين ٥ والثاني بحر المغرب ٥ والثالث بحر الشام والروم ومصر ٥ والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان ٥ واما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق ومن اقصى ارض الحبشه الى اقصى ارض الهند والصين يكون مقدار ذلك ثمانية الف ميل وعرضه الفي وسبعمايه ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبع مايه ميل ويخرج من هذا البحر اول خليج عند ارض الحبشه ويمتد الى ناحيه البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمس مايه ميل وعرض طرفه مايه ميل ٥ الثاني خليج ايله وهو بحر القلزم طوله الف واربع مايه ميل وعرضه سبع مايه ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم ولذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشه ٥ الثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربع مايه ميل وعرضه خمس مايه وبين هاذين الخليجين اعني خليج ايله وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وساير بلاد العرب فيما بين مسافه الف وخمسمايه ميل ٥ الرابع يخرج منه خليج اخر الى اقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمس مايه ميل وفي جزيره بحر الهند من الجزاير العامره وغير العامره الف وثلاث مايه وسبعون جزيره منها جزيرة عظيمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحيه المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط ويسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند والبحر في طرفه في ناحيه المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة فياخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا ارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجه وباهرت ثم الاندلس والجلاليه والصقالبة ثم يمتد من هنالك وراء الجبال غير المسلوكه والاراضي غير المسكونه نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن وانما يسلك بالقرب من ساحله وفيه ستة جزاير مقابل ارض الحبشه تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين وطولها من المشرق الى المغرب ثلثمايه ميل وعرضها مايه ميل ٥ واما بحر الروم وافريقيه ومصر والشام طوله خمسة

مطلب في البحور

آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج آخر الى ارض بربر طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظامه ٥ واما بحر نيطس فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثمايه ميل وعرضه ثلثمايه ميل ٥ واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق الف وثلثمايه ميل وعرضه ستمايه ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر السكون لانها على فرضته ثم يمتد الطبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحية الازر وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام ٥ واما غيرها فبحيرات وبطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبريه ٥ وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة الاكليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور **المسئلة الرابعة** في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه ٥ احدها ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الالات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك ٥ وثانيها لولا الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت ٥ وثالثها لولا تقويته قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم ٥ ورابعها انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذا السفر فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه ٥ وخامسها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح واضطربت امواجه وتقلبت مياهه ٥ وسادسها ان الاوديه العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البته ولا تمتد فالحق سبحانه هو العالم بكيفيه احوال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها ٥ وسابعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ٥ وثامنها ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامه ٥ وثامنها ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سايغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات ٥ **المسئلة الخامسة** النوع الخامس قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها ٥ واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه ٥ احدها ان تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال سبحانه قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين ٥ وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرايتم الماء الذي تشربون اانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون ٥ وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحيوة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم ٥ ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاوديه العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الايات العظام ٥ وخامسها ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق مقدر بمقدار المنفعة من الايات العظام وقال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ٥ وسادسها ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج ٥ فان قيل افتقولون ان الماء ينزل في الحقيقه من السماء او من السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فتخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو بردت فثقلت فنزلت من فضاء محيط الاضيق الموكز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر ٥ قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء ٥ واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه ٥ اما قوله فاحيى به الارض بعد موتها ٥

واعلم ان هذه الحيوة من جهات ٥ احدها ظهور النبات الذى هو الكلاء والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض ٥ وثانيها انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد ٥ وثالثها انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة اليه لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ٥ ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروايح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله ٥ وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ونور ورونق فذلك هو الحيوة ٥ واعلم ان وصفه الله تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنماء فلهذا اطلق لفظ الحيوة على هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام على اختصار يجمع معانى كثيرة ٥ واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه ٥ احدها نفس الزرع لان ذلك ليس فى مقدور احد على الحب الذى يخرج عليه ٥ وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى ٥ وثالثها اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع والشجر ٥ ورابعها استمرار العادة بذلك فى اوقاتها المخصوصة ٥ النوع السادس من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقه الانسان وساير الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ٥ واعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم ولنبين ذلك فى الناس ثم فى ساير الحيوانات اما الانسان فالذى يدل على افتقاره فى حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه ٥ احدها يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه انى اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع فى ذراع ولعب الانسان الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر فى شبر ثم ان مواضع الاعضاء التى فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين فى الشرق والغرب يشتبهان فى الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التى اظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التى لا حد لها ٥ وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان فى نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة موثرة بالطبع فهذا المنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء فى نفسه او يكون مختلف الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت فى المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه فهذا هو الكرة فكان ينبغى ان يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المعترضة فى تلك الكرة متشابهة فى الطبع وهذا هو الذى يستدلون به على ان البسايط لا بد وان تكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة فى انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر للاعضاء بهيئاتها وقواها وتراكيبها وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى ٥ وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجايب الواقعة فى تركيبها وتاليفها وايراد ذلك فى هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصاء الناس فى شرحها فى الكتب المعلومة فى هذا الفن ٥ ورابعها ما روى عن امير المومنين على بن ابى طالب عليه السلام سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجايب الامر فى هذا التركيب ان اهل الطبايع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها الهواء للطافته وادون منه الماء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية فى تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بين قلب الطبايع وترتيبها وتركيبها كيف شاء وتركيبها كيف اراد ومما ذكرنا فى هذا الباب ان كل صانع ياتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن النار لئلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى نقش خلقه على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى وقال فى الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فقال فنفخت فيه من روحى وقال فى النار وخلق

الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعته بخلاف صنع كل احد ٥ وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فيه وانفه ثوبا يقطع نفسه لمات فى الحال ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر التنفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان فى اول الامر من ابعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك لتعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى فى اول الامر كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على ضده منه علمنا ان كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم ٥ وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف امزجتهم من اقوى الدلايل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا فى الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد ولما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام فى هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له ٥ النوع السابع من الدلايل تصريف الرياح وفيه مسايل **المسئلة الاولى** وجه الاستدلال انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات ثم ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شئ وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء دون الحاجة الى الهواء مع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة فلا جرم ايضا سهل وجدان الماء ولكن وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيئة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت فى نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك الا لرحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى اعظم الحاجات فنرجوا ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شئ وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص الفلز بعزة ... والناس مستغنون عن اجناسه

واذل انفاس الهواء وكل ذى ... نفس فمحتاج الى انفاسه

وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من فى العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب او اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر **المسئلة الثانية** قال الواحدى وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير **المسئلة الثالثة** الرياح جمع الريح قال ابو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت فى الواحد للكسرة ياء وفى الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شئ فيه يوجب الاعلال الا ترى ان سكون الراء لا يوجب اعلال هذه الواو فى نحو قوم وعون وقالوا فى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانبارى انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها فى هبوبها المجى بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم فى الجمع ارواح **المسئلة الرابعة** قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالدبور مغربية فربما تسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء **المسئلة الخامسة** اختلف القراء فى الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع فى اثنى عشر موضعا البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم موضعين وفاطر والجاثية وقرا نافع فى اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفى ابرهيم كرماد اشتدت به الرياح وعسق ان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح فى خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم موضعين وقرا الكسائى فى ثلثة مواضع فى الحجر والفرقان والروم الاول منهما واعلم ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى فى دلالتها على الوحدانية فاما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم

سبحان من خص الفلز بعزة ... والناس مستغنون عن اجناسه

الفلز كسجل هو المنطبع كالذهب والفضة والنحاس وغيرها

ابن الاعرابى الشمال والجنوب والصبا والدبور

والدبور واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روى في الحديث من انه صلعم كان اذا هبت ريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانما ذلك لان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن آياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما تبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد تختص اللفظة في القران بشيء فتكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير مبين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله تعالى وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما هيه ٥ النوع الثامن من الدلايل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه ٥ احدها ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر يقسره على ذلك فلذلك سماها بالمسخر ٥ الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة ٥ الثالث ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلايل ٥ اما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسايل المسلة الاولى قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره وكانه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات وادلة وتقريره ذلك من وجوه ٥ احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانيه تدل على وجود الصانع سبحانه من وجوه كثيرة ٥ وثانيها ان كل واحد من هذه الايات تدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ٥ وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب على الخلق الشكر ٥ ورابعها ان كل واحد من هذه الدلايل الثمانيه اجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك الجزء الذي يقصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلايل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين والابد وان يكون مختصا بحيز معين والابد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فهو كل ما عداه فان كان لكل محدث دالة على وجود الصانع فكل ما عداه شاهد على وجوده مقر بوحدانيته معترف بلسان الحال الهيبته وهو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ٥ اما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الايات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وبما يلزم من عبادته وطاعته ٥ واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يحصل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون ٥ قال القاضي رحمه الله الاية تدل على امور ٥ احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك ٥ وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الايات ٥ وثالثها ان ساير الاجسام والاعراض ولو كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلايل

وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلايل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ٥ اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلايل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء لذلك قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وههنا مسايل المسلة الاولى اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله في اول هذه الاية فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال ٥ احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله تعالى زلفى ورجوا من عندها الضر والنفع وقصدوها بالمسايل وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله ٥ وثانيها انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله عن السدي ٥ والقايلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه ٥ الاول ان قوله يحبونهم كحب الله والهاء والميم في يحبونهم ضمير العقلاء ٥ الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تنفع ولا تضر ٥ الثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المومنون من الانقياد لله تعالى ٥ القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفيه والعارفين وهو ان كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ٥ المسلة الثانية اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد بمحبة ذواتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم او التقرب اليهم او الانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كحبهم اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المومنين لله وانما اختلفوا هذه الاختلافات من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد يدل له على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المومنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذي تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله تعالى ثابتا فيهم ولانه تعالى بين في الاية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلايله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولذلك قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستوا في الحب مع هذا القول ٥ قلنا قوله يحبونهم كحب الله اي في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه ٥ اما قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسايل المسلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى ٥ اعلم انه لا نزاع بين الامة في الطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق به كما في هذه الاية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار ٥ روي ان ابرهيم عليه السلم قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رايت حليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض ٥ وجاء اعرابي الى النبي صلعم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلوة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال صلعم المرء مع من احب قال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك ٥ وروي ان عيسى عليه السلم مر بثلثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلثة آخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا كان على وجوههم المرايا من النور فقال

ما الذي بلغ بكم هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلثة آخرين فاذا هم اشد نحولا... صح

كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا نحب الله قال عليه السلام انتم المقربون يوم القيمة ٥ وعن السدي قال تدعى
الامم يوم القيمة بانبيائهم فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فيهم ينادون يا اولياء الله ٥
وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا ٥ واعلم ان الامة وان اتفقوا على اطلاق هذه اللفظة
لكن اختلفوا في معناها ٥ فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات
فيستحيل تعلق المحبة بذات الله وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته او نحب ثوابه واحسانه
واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا
وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا لنجد المال
فان قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد الماكول والمشروب فان قالوا لم تطلبون الماكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة ولندفع
الالم فان قيل لنا ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شي انما كان مطلوبا لاجل شي اخر لزم
اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلابد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة
الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا بسبب اخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين
بصفة الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم
حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة
لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته ٥ اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة
ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته ٥ اما العارفون فقالوا انه تعالى محبوب
في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب
وجوده غني عن كل ما عداه وكمال كل شي مستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في العلم والقدرة واذا كنا نحب
الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الافعال وجميع العلوم بالنسبة
الى علمه كالمعدوم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة لما للحق من ذلك
كالمعدوم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او لا ٥ واعلم بانك
اذا وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في مخلوقاته
لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه
بكماله اتم وكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلا جرم لا نهاية
لمراتب محبة العباد لكمال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة اخرى وهو ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق
حكمة الله كثر ترقيه في مقام محبة الله واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على قلب العبد وغوصه فيه
على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخر الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة واذا غاصت محبة الله في
تكيف بكيفيتها واشتد الفه بها وكلما كان الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله
عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبة مكروه فلا يزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل
واحد منهما بالاخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب
الفناء عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة وفانيا عن الحظوظ المتعلقة
بعالم الحدوث فهذا مقام عالي الدرجة وليس لمثاله في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شي كان فانك ترى من التجار
المشغوفين بتحصيل المال من ينسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في هذا المقام
الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الصمدية **المسئلة الثانية** في معنى الشوق الى الله ٥ اعلم ان الشوق
لا يتصور الا الى شي ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق فان من لم ير شخصا ولم يسمع
وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين ٥ احدهما انه اذا

رآه

رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية ٥ والثاني يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق
الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا يتصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي
اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم
عن المحاكاة والتمثيلات وهي منكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الاخرة وهذا يقتضي حصول الشوق
لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا ما والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل
عبد من العباد بعضها ويبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال
يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الاخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور
ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الاخرة جلال الله
وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق
الى الله تعالى واعلم الان ان ذلك الشوق ازلي لان العبد اذا كان في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان
والوصول والصد الام مخلوطة بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع
من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون
بين جهتي السفالة والعلو **المسئلة الثالثة** في بيان ان الذين امنوا اشد حبا لله ٥ اما المتكلمون فانهم قالوا
ان حبهم لله يكون من وجهين ٥ احدهما ان ما يقصد منهم من التعظيم والثناء والمدح والعبادة خالصة عن الشرك وعما
لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك ٥ والثاني ان حبهم لله تعالى اقترن به الرجا للثواب والرغبة في عظيم
منزلته والخوف من العقاب والاخذ من طريق التخلص منه ومن يعبد الله تعالى ويعظمه على هذا الحد يكون حبه لله
اشد ٥ واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب
من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان يكون حبهم اشد ٥ فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين
لله اشد مع انا نرى ان اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشي منها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله ثم يقتلون
انفسهم حبا لله والجواب من وجوه ٥ احدها ان الذين امنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون
الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى واذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين
الاية والمومن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المومن اقوى ٥ وثانيها
ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه ٥ اما المؤمنون فقد يقتلون
انفسهم باذنه وذلك في الجهاد ٥ وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي
فعلوه باطل ٥ ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا راوا شيا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا
على عبادة الاحسن ٥ وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد
اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه ٥ اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا
وان الله شديد العذاب ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في قراءات هذه الاية ابحاثا ٥ البحث الاول قرا نافع
وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقطة من فوق خطابا للنبي صلعم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقطة
من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان
النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيمة اما المتوعدون في هذه
الاية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم ٥ البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرا ابن عامر يرون بضم الياء على
التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم ٥ البحث
الثالث اختلفوا في ان فقرا بعض القراء بكسر الالف فيهما على الاستيناف واما القراء السبع فعلى فتح الالف فيهما ٥ البحث
الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقطة من فوق واخرى بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة وكسرها

من ان فاعرف ان ههنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرأ بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم اعلموا يرون في
القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فجواب هذا
جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به
الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان بهذا التقدير يذهب خاطر المخاطب
الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان علق له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرأ بالياء
المنقطة من تحت مع كسرة الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوة
لله الاحتمال الثالث ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهي قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية
والتقدير ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق مع كسر الهمزة
والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل جيد ظاهر المسألة الثانية
ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي
لان وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال ان الساعة قريب وكل ما كان
قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة ويقول المقيم قد قامت
الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم بالصلوة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب ولو ترى اذ فزعوا
ولو ترى اذ وقفوا قوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال
الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار
اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد
في هذا الوعيد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم اوكد اسباب نجاتهم
فانهم يتبرؤون منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويلعن بعضكم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم
لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل
وها هنا مسائل المسألة الاولى في قوله اذ تبرأ اقوال الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان عامل
الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعني في وقت التبري المسألة الثانية معنى الآية
ان المتبوعين يتبرؤون عن الاتباع في ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله تبرؤا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه
لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجوا
به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين
على وجوه احدها انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا
متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها انهم شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان التي كانوا يسمونها
بالآلهة والاول هو الاقرب لان الاقرب في الذين اتبعوا ان يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق
بالاصنام وايضا يجب حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين
ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول
اي تبرأ الاتباع من الرؤساء المسألة الثالثة ذكروا في تفسير التبري وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها
ان يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم تبري وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما وقع منهم
من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فيسمى ذلك الندم تبريا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله
ورأوا العذاب فالواو للحال اي يتبرؤون في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحال يزداد الهول
والخوف اما قوله وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسألة الاولى انه عطف على تبرأ وذكروا في تفسير الاسباب
سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الارحام التي

كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج والثالث الاعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي والرابع العهود
والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس والخامس ما كانوا يتواصلون به من الكفر فكان بها انقطاعهم عن الاصم
والسادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس والسابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر
دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب
على اختلافها من منزلة ونسب وسبب وحلف وعهد وعقد وذلك نهاية ما يكون من الياس فيحصل فيه التوكيد العظيم
في الزجر المسألة الثانية الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى قوله تعالى فاسأل به خبيرا اي عنه علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فانني بصير بادواء النساء طبيب

اي عن النساء المسألة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه
قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سببا تقول ما بيني وبينك سبب
اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريد قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب
السموات ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى خبرا عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات وقال
زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو رام اسباب السماء بسلم والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون
اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا
والى حال التكليف فيكون الاختيار لهم حتى يتبرؤا منهم في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيمة ومفهوم الكلام انهم تمنوا
لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيمة وتقديره فلو ان لنا
كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبري منهم مع السلامة فليست
فيها فائدة اما قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل المسألة الاولى في قوله كذلك وجهان
الاول كتبرؤ بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما اراهم العذاب يريهم
الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسألة الثانية في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم يعملوها
عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها
فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد
الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهي كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان
يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به
المسألة الثالثة حسرات ثالث مفاعيل ارى المسألة الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم
كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء
لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة
المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تنحسر لانها تنكشف بذهاب الريش اما قوله وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبائر من اهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على
سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين بين ان المراد بالفجار ها هنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه قوله تعالى يا ايها
الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك
ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية
من عصاه وكفر من كفر لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل
المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر

وهو قوم من ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج والله اعلم المسئلة الثانية الحلال المباح الذى انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذى هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الرحال للنزول وحل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اى وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانها تحل عن الطى للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تنحل به واعلم بان الحرام قد يكون حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كمال الغير اذا لم يأذن فى اكله والحلال هو الخالى عن القيدين المسئلة الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما فى الارض وان شئت نصبته على انه مفعول كلوا المسئلة الرابعة الطيب فى اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب فى الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا يستلذ والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفى المراد بالطيب فى الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا شهوة فيه عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة ○ الثانى المراد منه ما يكون جنسه حلالا لان قوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا بحق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يؤدى الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا ○ اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر والكسائى وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحد خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل فى الاسماء التى هى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فتجمع بتحريك العين واما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة المسئلة الثانية قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوات خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قال حسوت حسوة والحسوة اسم ما تحسيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة هو الشى المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تتبعوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله هاهنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذروا ان تتعداه الى ما يدعوكم اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال الى الشبهة كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له وزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اى متظاهرا بالعداوة وذلك ان الشيطان التزم امورا سبعة فى العداوة اربعة منها فى قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله بذلك ○ اما قوله تعالى انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلثة ○ اولها السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من افعال الجوارح او من افعال القلوب ○ وثانيها الفحشاء وهو نوع من السوء كانها اقبح انواعه وهى التى تستعظم وتستفحش من المعاصى ○ وثالثها ان يقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح اشياء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغى من اعظم انواع الكباير فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل فى الاية ان الشيطان يدعو الى الصغاير والكباير والكفر والجهل بالله وهاهنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس فى هذه الخواطر من وجوه احدها

الدين اذا وجب انحلال العقدة بانقضاء المدة واحل من احرامه لانه حل ح

المراد منه المباح وقوله يلزم منه التكرار قلنا لا نسلم لان قوله حلالا

اختلفوا فى ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقال الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباهها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة فى المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقايل ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا او لا يشبهها فان كان الاول كان تصور الحروف حروفا فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثانى لم يكن تصورات هذه الحروف حروفا لكنى اجد من نفسى هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج والعربى لا يتكلم فى قلبه الا بالعربية وكذا العجمى وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج فثبت انها فى نفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ومنها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال فى دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد هاهنا من شى آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذه الكلمات فى اقصى الدماغ وفى اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان فى غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال انها لغاية لطافتها يقدر على النفوذ فى مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها يكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزايها ببعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضى نفوذها فى هذه المضايق والمخارق وانفصالها وتفرق اجزايها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر فى معرفة حقايقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحى ربك الى الملائكة انى معكم فثبتوا الذين امنوا اى الهموهم الثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفى الحديث ايضا اذا ولد المولود لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعى الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعى الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة الثانية دلت الاية على ان الشيطان لا يامر الا بالقبايح لان الله تعالى ذكره بكلمة انما وهى للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على اما ان يجره من الافضل الى الفاضل واما ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل السهل الى الافضل الاشق ليصير ازديادا المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية المسئلة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الاية المسئلة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله ○ بما يعلم لا بما لا يعلم قوله تعالى عز وجل واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله الآية اعلم انهم اختلفوا فى الضمير فى قوله لهم على ثلثة اقوال احدها انه عايد على من فى من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركوا العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس فى قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة فى بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يعقلون وثالثها قال ابن عباس نزلت فى اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام قالوا نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيرا منا واعلم فعلى هذه الاية مستانفة والكناية فى لهم تعود على غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ○ ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسايل المسئلة الاولى الكسائى يدغم لام هل وبل فى ثمانية احرف

الثاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاي بل زين والصاد بل ضلوا والطاء بل ظننتم
والطاء بل طبع واكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل **المسئلة الثانية** الفينا بمعنى وجدنا
بدليل قوله تعالى في اية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله
انهم الفوا اباءهم ضالين **المسئلة الثالثة** معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلايل الباهرة فهم قالوا
لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون
شيئا ولا يهتدون وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الواو في اولو واو عطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى
التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار
عن المستفهم عنه **المسئلة الثانية** تقرير هذا الجواب من وجوه **احدها** انه يقال للمقلد هل تعرف بان شرط جواز تقليد الانسان
ان يعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا ان بعد ان تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق
وان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذلك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز
تقليده ان يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل
وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء وما اختار فيه
البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا
ههنا **وثالثها** انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه اعرفه بتقليد او لا بتقليد فان عرفه بتقليد لزم اما الدور
واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان يطلب العلم بالدليل لا بالتقليد
لانك لو طلبت بالتقليد مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته
الى نفيه فيكون باطلا **المسئلة الثالثة** انما ذكر تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه
لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل
على ما يقع في الخاطر من غير دليل وعلى ما يقوله الغير من غير دليل **المسئلة الرابعة** قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام ومعناه
الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص **المسئلة الخامسة**
قوله لا يعقلون شيئا ان المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله لا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه

قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع
ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين
على انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل
هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره
كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل **المسئلة الاولى** نعق
الراعي بالضأن اذا صاح بها واما نعق الغراب فبالغين المعجمة **المسئلة الثانية** للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية
طريقان **احدهما** تصحيح المعنى باضمار في الاية **والثاني** اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا
وجوها **الاول** وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعوا الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار
الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وساير الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها
ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفطن للمراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا
ينتفعون بها وبمعانيها لا جرم حصل وجه التشبيه **الثاني** مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه
ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهايم لا تفهم فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهايم فاذا كان لا يشك
احد ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا المحذوف هو المدعو
وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع

شيئا

شيئا **الثالث** قال مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صداء صوته
فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء
والنداء **الطريق الثاني** في الاية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار ففيه وجهان **احدهما** ان تقول مثل الذين كفروا
في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهايم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا
ههنا **الثاني** مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهايم فكما ان الكلام مع البهايم
عبث عديم الفايدة فكذا التقليد عبث عديم الفايدة اما قوله صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهايم زاد
في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا
لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث اعرضوا عن الدلايل فصاروا كانهم ما شاهدوها قال النحويون صم اي هم صم
وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا وقال العقل عقلان
مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلثة فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل
المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما **قوله تعالى** عز وجل يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم الاية اعلم ان هذه
الاية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه تكلم من اول السورة الى ههنا في دلايل التوحيد
والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن ههنا شرع في بيان الاحكام **الحكم الاول** اعلم ان في الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف
قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض
والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في
هذه المواضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما
بقوله من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه
من محللات ما احللناكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب
ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذايذ ما احللناه لكم
المسئلة الثالثة قوله واشكروا الله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون
بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح
اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه
واما العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح فذلك العزم القلبي تبع الاقرار اللساني والعمل بالجوارح فانا بينا انهما لا يجبان
كان العزم بان لا يجب اولى واما الشكر باللسان فهو اما ان يقصد باعتراف له بكونه منعما او بالثناء فهذا غير واجب
بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان ياتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب
واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي يتحصل في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه
مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بساير الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه
مسايل **المسئلة الاولى** في هذه الاية وجوه **احدها** واشكروا الله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله
بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر **وثانيها** معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر راس العبادات **وثالثها**
واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم
لا غيره عن النبي يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبا عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري **المسئلة الثانية**
احتج من قال بان المعلق بلفظة ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على
فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا **قوله تعالى** عز وجل انما حرم عليكم الميتة الاية
اعلم انه سبحانه لما امرنا في الاية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين **النوع الاول**

النوع الاول وفيه مسايل المسئلة الاولى انما كلمة انما على وجهين احدهما ان يكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك وانما مالك
الثاني ان يكون ما منفصلة عن ان ويكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين
اما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد سحر ولو نصبت كيد سحر على ان يجعل
انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم فينصب المودة ويرفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها
على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقران والشعر والقياس اما القران فقوله تعالى انما الله اله واحد اى ما هو
الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اى لهم لا لغيرهم وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه تعالى
قال في اية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فصارت الايتان واحدة فقوله
انما حرم عليكم في هذه الاية مفسرة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما كذا في تلك الاية واما الشعر فقول الاعشى
ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر انا الزايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي هو قول الفرزدق واما القياس فهو
ان الكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا لا بد وان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيد ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل
بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره
نذيرا وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير آخر المسئلة الثانية قرى حرم على البناء وحرم للبناء على الفعل
وحرم بوزن كرم المسئلة الثالثة قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل
الدم في المباعر وليشوونها ثم ياكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير يجمع اجزاءه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به
لغير الله قال الاصمعي الاهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر يهل بالفرقد ركبانها كما يهل الراكب
المعتمر هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم لرفعه الصوت بالتلبية يقال اهل فلان بحجة او عمرة اى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت
بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله
وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله
وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة
مرتد وهذا الحكم في غير ذبايح اهل الكتاب اما ذبايح اهل الكتاب فيحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر
ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر والضم للاتباع والكسر على اصل الحركة
لالتقاء الساكنين المسئلة الثانية اضطر احوج والجئ هو افتعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق المسئلة الثالثة لما حرم
لما حرم الله تلك الاشيا استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدها الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد به
الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله المسئلة الرابعة ان الاضطرار ما فعال المكلف حتى يقال انه
لا اثم عليه فيه وان الله غفور رحيم فاذن لا بد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف
في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر تحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ودلالة الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ
ولا عاد ففيه مسايل المسئلة الاولى قال الفراء غير ههنا لا تصلح ان يكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك عطف
عليها بلا لانها في معنى بل هي ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال المسئلة الثانية اصل البغي في اللغة
الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومرح انه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف
ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا بدا في الفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز
الحد وبغي الجرح والبحر والسحاب اذا طغى اما قوله ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي ان يقتصر عليه يقال عليه عدوا
وعدوانا وعداء واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاز قدره المسئلة الثالثة لاهل التاويل في قوله غير باغ
ولا عاد قولان احدهما ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل والثاني ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول الاول ففيه وجوه
الاول غير باغ وذلك بان يجد حلالا لا يكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام للذة ولا عاد اى متجاوز قدر الرخصة الثاني غير باغ

للذة

للذة اى طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر آخر
بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية
اى مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح احد التاويلين على الآخر سيجي ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالات
احدهما ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة الثاني ان المضطر كالملجأ الى الفعل لا يوصف بانه
لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان معنى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب
والمباح وايضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجايع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل
فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ والى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك اما ان حصلت
النفرة الشديدة فانه بسبب تلك المضرة يخرج من ان يكون ملجأ ولزم تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق
معنى الوجوب اما قوله في آخر الاية فان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول
بعده ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده فان الغفران انما حصل الاثم
والجواب من وجوه احدها ان يذكر عند المقتضي للحرمة قايم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض
فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم
ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم
حيث اباح له تناول قدر الحاجة وثالثها انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة
اذا تابوا رحيم على المطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه النوع الثاني من الكلام في هذه الاية المسايل الفقهية التي
استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول
اما المقدمة ففيها ثلاث مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي
انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع افعالنا
فيها محرمة لا بتقييدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم
الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلماء فانهم اصروا على انه ليس من المجملات
بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا يملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل
فلان يملك جارية فهم كل احد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في الاصول
المسئلة الثانية لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان تدل الاية على حرمة جميع التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص
فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه احدها ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها
وثانيها انه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر ميمونة انما حرم
من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم الميتة كلها وعن الثاني ان هذه الاية مستقلة بنفسها فلا يجب
قصرها على ما تقدم بل يجب اجراجها على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم
اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية
فدل على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان حرمة الاكل وللسايل ان يمنع هذا الاجماع المسئلة الثالثة الميتة
من حيث اللغة هو الذي خرج من ان يكون حيا من دون نقض بنيته ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول واما من جهة
الشرع فهو غير المزكى اما لانه لم يذبح او انه ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الزكاة في موضعه فان قيل فكيف
يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المايدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعد المنخنقة والموقوذة والمتردية
فدل هذا على ان غير المزكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا الامر كان في ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد
استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه اما المقاصد فاعلم ان الخطأ في المسايل المستنبطة من هذه الاية من وجهين احدهما
ما اخرجوه عن الاية وهو داخل فيها والثاني ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسايل المسئلة الاولى

ذهب الشافعي رضي الله عنه في اظهر قوليه الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم
الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هولاء بان هذه الاشياء ميتة
فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم
والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت
تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه
بان الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحيوة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام
ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعر والجواب ان الحيوة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للادراك والشعور بدليل
الآية والخبر اما الآية فقوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها واما الخبر فقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة
فهي له والاصل في الاطلاق على الحقيقة فعلمنا ان الحيوة في اصل اللغة ليست عبارة عما ذكر بل عن كون الحيوان او النبات
صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير متعرض للفساد والنقص والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر انه راجح بحسب الآية واحتج
ابو حنيفة بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين
ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم
من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود
السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصصوا حال الشعر وعدمه وقال الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد بعد
الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلالا فلهذا نقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب
واما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للنقص والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود
المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسم ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي
حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذا الدليل يسع الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب
اولى بالرعاية المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سايلة لم يفسد الماء قل او كثر
وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل واحتجوا للشافعي بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى
الآية واذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت هي فيه واجابوا
عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها لكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول
الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر
دواء والمقل فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجيس لما امر النبي صلى الله عليه وسلم به المسئلة
الثالثة للفقهاء مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه
داود فانه قال يطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها كلها دون باطنها ويليه ابو حنيفة فانه قال يطهر
كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعي رضي الله عنه فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي
وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يوكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل فانه قال لا يطهر شيء منها بالدباغ واحتج احمد
بالآية والخبر اما الآية فقوله حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن عكيم
اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجاب ابو الغ المتمسك بالآية
بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جايز وقد وجدا ههنا اما الخبر الواحد فلقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحيوة فكل ما كان حال الحيوة طاهرا كذلك
بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله عنه المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام
البازي والبهيمة فمنهم من منع فيه لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة
فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال المسئلة الخامسة اختلفوا في دهن الميتة

وودكها

وودكها هل يجوز الاستصباح به ام لا وقد انتظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحيوة او في جملته ما هو حاله فالظاهر يقتضي
المنع منه وان لم كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء عن جابر قال
قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك قالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها
وانما هي للادوم والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك
واخبرهم بان تحريم اثمانها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها المسئلة السادسة الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد
الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد
وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى لهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي عليه السلام بذلك فقال
هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه السلام في وصف البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر على الرسول
عليه السلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي لا باس به وقال
اصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا عن علي انه قال ما طفى من صيد البحر فلا تاكله
وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه وابي ايوب اباحته وروى ابو بكر
الرازي بروايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه السلام قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه
واما الشافعي فقد احتج بالآية والخبر والمعقول اما الآية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام
البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه
والحل ميتته وهذا عام وروي عن انس انه عليه السلام قال كل ما طفا على البحر المسئلة السابعة قال الشافعي وابو حنيفة
لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك ان ما وجد ميتا لا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي
اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يوكل حجة مالك ظاهر الآية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان
السمك والجراد فوجب حلهما على الاطلاق يبين ذلك ان قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكاة فانه لا يكون
ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
سبع غزوات فاكل الجراد ولا ناكل غيره فلم نفرق بين ميتة وبين مقتولة المسئلة الثامنة اختلفوا في الجنين اذا خرج
ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يوكل وهذا
هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يوكل وهو قول سعيد بن المسيب
واحتج ابو حنيفة بظاهر الآية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي اختص هذا العموم بالجنين والقياس اما الخبر فهو انا
اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب
وابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديره ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز
ان يكون ذكاته شرعا حاصلة بذكاة امه اجاب المخالفون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان ذكاة
امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما يذكي امه فانه لا يوكل بغير ذكاة لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القايل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك
وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يوكل غير مذكى
في نفسه والاخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر به بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية اجاب
الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا يد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه
والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن الام ومتى باينها لا يسمى جنينا والنبي عليه السلام انما اثبت له
الذكاة حال كونها جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكا بذكاة متفاوتة وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرتم من ايجاب ذكاته اذا خرج
حيا يسقط فايدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روي عن ابي سعيد انه عليه السلام لما سئل عن الجنين يخرج
ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه فاما القياس فمن وجوه احدها ان من ضرب امراة فماتت والقت جنينا ميتا

لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات افترق بحكم نفسه دون امه من ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات
من ذبح امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يوكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها
فوجب ان يحل بذكاتها كساير الاعضاء وثالثها الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة
ونحوها المسئلة التاسعة ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول
اما النص فقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال
ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المسئلة العاشرة اختلفوا في ان ذبح ما لا يوكل لحمه
هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي
وعند ابي حنيفة يستعقبه القسم الثاني فيما دخل في الآية وليس منها وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى انما حرم
عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات منه في المايعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى
ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب
تدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني ان الذي ينجس كيف
الطريق الى تطهيره المسئلة الثانية سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طاير وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة
لاصحابه ما ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يوكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول لكنا
على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يوكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك
ولم ذلك قال لانه اذا سقط فيها غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما وسخت الميتة
اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين زرين بالفارسية يعني الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن المسئلة الثالثة
قال ابو حنيفة لبن شاة الميتة وانفحتها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا يوكل
البيضة التي يخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة
لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر ويعتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء
فسقط فيه شيء من الميتة تنجس فكذلك اذا ماتت وهي في عرضها وهكذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا خرج من جوف الدجاج
فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماكول وبين الميتة فيحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة
لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسايل مشتركة بين القسمين المسئلة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة هل يكون ميتة بمعنى
الموت فمنهم من اثبت الموت معنى مضادا للحيوة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحيوة عما من شانه
ان يقبل الحيوة وهذا اقرب المسئلة الثانية اختلفوا في ان حرمة الميتة هل يقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا يقتضي
النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة الفصل الثاني
في تحريم الدم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح
وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم اما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله انما حرمت عليكم الميتة والدم وهذا
دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية
فان هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي
ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الاية بل على انه ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي
ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداه فلعل قوله انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان
مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك
واي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد المسئلة الثانية اختلفوا في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان
الطحال والكبد هل ينطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال

وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسايل
المسئلة الاولى اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير فغير داخل
في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي
وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير
نكير ظهر منهم عليه ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا
جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به المسئلة الثانية اختلفوا في خنزير الماء قال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي
والاوزاعي لا بأس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يوكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر
وطعامه حجة ابي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وللشافعي ان يقول الخنزير
اذا اطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك
بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء المسئلة الثالثة للشافعي رضي الله عنه
قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان
فطاما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا مخالطين للخنزير فظهر الفرق الفصل الرابع في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس
من يزعم ان المراد بذلك ذبايح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجاد ذبيحة النصراني
اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه
لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي بن ابي طالب انه قال
اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم يسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون
واحتج المخالفون بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني انه تعالى قال وما ذبح
على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى
فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته كذلك ولم يمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر
يضمر عند ذكر الله في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص
والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما ايتان متباينتان
ولا مساواة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن
الفصل الخامس القايلون بالكلمة انما المحصلون اتفقوا على ان الظاهر الاية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشيا لكنا نعلم ان في الشرع
اشياء اخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زايل
الفصل السادس في المضطر وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الشافعي قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا
ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد
في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال
الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الاية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل
فيندرج تحت الاية واحتج الشافعي على قوله بهذه الاية وبالمعقول اما الاية فهو انه سبحانه حرم هذه الاشيا على الكل بقوله حرمت
عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قوله فلان
ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر
او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق حيث يصدق كونه متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان
غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذن قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه
صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه

يتناول الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص
مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة
على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة
على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ
على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية قالوا فتفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي
وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور
وقد علمت انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب
ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك
لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان
بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على المعينين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل
ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف
الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل استحال ان يبقى
وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفايدة وثالثها ان كونه غير باغ
ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل
احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد اخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه
الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره
وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه
متايد باية اخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية ان المضطر
يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية يقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج
ابو حنيفة بوجوه احدها قوله تعالى في اية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر
فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع
من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة
وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نايما فاشرف على غرق
او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة
ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية
والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له بل يجب عليه
وكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان التوبة في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار
عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون
الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بان دليلنا
النافي للترخص اخص من دلايلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة
هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر
فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها
والجمع بينهما متناقض المسئلة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك رمقه
وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها
طرحها

طرحها ولا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد
الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزايد محرم ولا اعتبار
في ذلك لسد الجوعة على ما قال العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا
انه لو كان معه من الطعام بمقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له
ان ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر ويجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك المسئلة الثالثة اختلفوا في المضطر
اذا وجد كل ما يعيده من المحرمات فالاكثرون من العلماء مخيرون بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار
وجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو اللايق بظاهر هذه الآية فهو اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وعد
لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم المسئلة الرابعة اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه
ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه
الصورة وهو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب
لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله فاجيب عنه بان قوله لا يزيل العطش والجوع مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا
في القليل الذي لا يكون كذلك المسئلة الخامسة اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج اليها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها
في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما
المعنى فمن وجوه الاول اما الترياق الذي يجعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب
ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني ان ابا حنيفة لما عفي عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي
عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا
هنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون
بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسئلة السادسة اختلفوا في التداوي
بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة وان لم يبلغه الحد المذكور
فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة الحكم الثاني قوله تعالى عز وجل ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به
ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم ، اعلم ان في قوله تعالى
ان الذين يكتمون مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك
بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا
انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرايعه فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية اختلفوا في انهم
اي شيء كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم وامره والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابو مسلم
وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله
المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر التوراة والانجيل وعند المتكلمين
هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف
الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله
ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسايل المسئلة الاولى الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل
ان يكون عايدة الى ما انزل الله ويحتمل ان تكون عايدة الى المكتوم المسئلة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله
ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال فسبب ذلك فهذا هو المراد
من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا المسئلة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل
المسئلة الرابعة من الناس من قال غرضهم من ذلك الكتمان واخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال اخرون لما كان غرضهم من ذلك

اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يوجب الطمع في ذلك الى يجتمع الى الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المالوف في الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال آخرون بل فيه فايدة فقوله في بطونهم اي ملؤا بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسئلة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار وصف بذلك كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤل اليه وقيل انهم في الآخرة ياكلون النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله ولنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمسائلة وبقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم يكلم الله تعالى كل الخلايق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكيه ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء ورابعها قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المولم واعلم ان هذه الآية مشتملة على مسائل المسئلة الاولى ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة لتنبيها على ان الاهانة اشق واصعب المسئلة الثانية دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره المسئلة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين فيصلح لانه يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكبائر قوله تعالى عز وجل اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان العقل اما ان يعتبر حاله في الدنيا او في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة واخسها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفايه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفائه لا جرم كانوا بايعين

للمغفرة

للمغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله فما اصبرهم على النار ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في هذه اللفظة قولان احدهما ان ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي اصبرهم واي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول الثاني انه بمعنى التعجب وتقديره ان الراضي بموجب الشيء لا بد وان يكون راضيا معلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما اصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فانهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه احدها ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر وثانيها ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة المسئلة الثانية في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فما لم يوجد المعنيان جميعا الاستعظام وخفاء سبب حصول العظمة لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد يستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب ومن غير ان يكون العظمة سبب حصول العظمة ولهذا انكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه راى ان خفاء شيء ما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما ان يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف الى العباد البحث الثاني اعلم ان التعجب صيغتين احدهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به كقولك اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى وهي قولهم ما احسن زيدا ففيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيدا مفعول وتقديره شيء احسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه الاول انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما اعظمه وما اعلمه وكذا القول في ساير صفاته ويستحيل ان يقال شيء جعل الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام قلنا اذا قلنا ما اعظم فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح الحجة الثانية انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء احسن زيدا اوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله سبحانه ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا من احسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قولنا زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون الاول كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له اما ان يكون له من نفسه او من غيره فاذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره او على التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره فاذن العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذن لا يجوز تفسير كونه ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدا وقالوا لا يجوز ان يقال رجل كاتب لان كل احد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مفيدا فكذلك كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة رجل

التصغير الذى هو من خاصية الاسماء فى قولك ما احيسن زيدا فان قيل جواز التصغير كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة
واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لاشك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان يكونا
متنافيتين او لا يكونا فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع فحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا
متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة
وابطال اعلاله فانك تقول فى التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيدا قوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واو الفا
لفتحة ما قبلها الا تراهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقدير
ان الاعلال ما كان لعلة كونها فعلا ولا التصحيح فى الاسما لعلة الاسمية بل كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة عند وجود
كثرة التصرف وعدم الاعلال فى الاسماء لعدم التصرف وبهذا للفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح الامتناع من الاعلال
قلنا لما كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة فكان يجب ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل
الحجة التاسعة ان قولنا احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك
زيدا وما اجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فيبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة ان الامر لو كان
على ما ذكرتم لكان ينبغى ان يجوز التعجب بكل فعل متعد مجردا كان او مزيدا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثى المجرد
دل على هذا القول واحتج البصريون على ان احسن فى قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه اولها ان احسن فعلا بالاتفاق
فحمل على فعلية الى قيام الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح الاخير ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان
خبر المبتدا وثالثها الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسننى والجواب عن الاول ان افعل
كما انه قد يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز
ان يكون فعلا وانتم ما طلبتمونا الا بالدلالة والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلنى وليتنى والعجب ان الاستدلال
بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوى فبان يتركوا هذا
الضعيف اولى فهذا جملة الكلام فى هذا القول القول الثانى وهو اختيار الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما
وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا ايضا ضعيف لان اكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذى
احسن زيدا هو كلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول فى بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار
الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اى شىء احسن من زيد
فهو استفهام تحته انكار انه وجد شىء احسن منه كما تقول من احتج عن علم انسان فانكر غيره فيقول لهذا المخبر
ومن اعلم من فلان اظهارا لمحته بان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه فى ذلك
عند مطالبتى اياه بدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغى ان يكون مرفوعا كما فى قولك ما احسن زيد اذا استفهمت
عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هنالك معنى قولك ما احسن
زيد اى عضو من زيد احسن وفى هذا معناه اى شىء من الموجودات فى العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف
الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعانى وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هنالك خفض لانه اضيف احسن اليه
ونصب هنا للفرق وايضا ففى كل تفضيل معنى الفعل وفى كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد
اعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرو فى العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو ايضا
قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن فعل كما يقول البصريون معناه اى شى حسن زيدا كانك تستدل
بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم يقول ان عقلى لا يحيط بكنه كماله فتسال غيرك ان يشرح لك كماله فهذا
جملة ما قيل فى هذا الباب واما تحقيق الكلام فى افعل به فسنذكره ان شاء الله فى قوله اسمع بهم وابصر قوله سبحانه
وتعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد اعلم ان فى الاية مسايل المسئلة الاولى
اختلفوا فى ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين
يكتمون

يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد
صلى الله عليه وسلم وان الشديد ثم قد تقدم فى وعيدهم امور احدها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها اشتروا الضلالة
بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة
الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثانى ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جسراتهم على الله
فى مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله تعالى فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه
ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الثانية قولك ذلك يحتمل ان يكون فى محل الرفع وفى محل النصب
اما فى محل الرفع بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفى ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم
بسبب ان الله انزل الكتاب بالحق فتبين فيه وعيدهم فعل هذه الاشيا فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة
الثانى التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباقى فى محل الرفع بالخبرية واما فى محل النصب فلان التقدير
فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه المسئلة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التورية
والانجيل المشتملين على نعت محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين
اختلفوا فى تاويله وتحريفه لفى شقاق بعيد وان كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله
لفى شقاق بعيد المسئلة الرابعة قوله بالحق اى بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله وان الذين اختلفوا فيه مسئلتان
المسئلة الاولى ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا فى القرآن والاقرب حمله على التورية والانجيل الذين ذكرت
البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما يجرى مجرى
العلة فى انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذى هو الاصل عندهم دون القران الذى اذا عرفوه فعلى وجه
التبع لصحة كتابهم اما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق واما قوله وان الذين اختلفوا فى الكتاب فاعلم انا وان قلنا
المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع
قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلف اما وان قلنا المراد من الكتاب التورية والانجيل فالمراد باختلافهم
يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون فى دلالة التورية على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح فى عيسى والنصارى
قالوا انها دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا فى تاويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم
تاويلا آخر فاسدا لان الشىء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه
فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذى يكون مكان فعل كما يقال
كسبت واكتسبت وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا فى الكتاب الذين خلفوا فيه اى توارثوه
وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم وقوله ان فى اختلاف الليل والنهار اى كل واحد ياتى خلف الآخر وقوله
والذى جعل الليل والنهار خلفة اى كل واحد منهما يخلف الآخر وفى الاية تاويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب
جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلف قولهم فى الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم
اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التورية والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن اما قوله لفى شقاق بعيد
ففيه وجوه احدها ان هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التورية والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد
ومنازعة شديدة فلا ينبغى ان يلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة وثانيها كانه تعالى
يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك
الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف واختلفوا فى كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب
صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة الحكم الثالث
قوله تعالى عز وجل ليس البر ان تولوا وجوهكم اعلم ان فى هذه الآية مسايل المسئلة الاولى اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب

عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى
ليس البر هذه الطريقة لكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المومنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه
الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل
من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم
تعالى بهذا الخطاب على استيفا جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم مشرقا وغربا وانما البر كيت
وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه
الخصال التي عدها **المسئلة الثانية** الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال
انها فعل اتصال الضماير بها التي لا يتصل الا بالافعال كقولك ليست ولستا ولستم والقوم ليسوا قايمين وهذه الحجة
منقوضة بقوله انني وليتني ولعلي وحجة المنكرين امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا
ماضيا فلا يجوز ان يكون فعلا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض بيان انه لا يجوز ان يكون
فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فنقول
ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشان وهذه
الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله في ما وثالثها ان الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه
الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قايما ورابعها ان ليس لو كان ما فعلا وهذا
باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص
وهو الحال وهذا المعنى قايم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك ونذكر عن هذا المعنى
بعبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها انك تصل ما بالافعال
الماضية فتقول ما احسن زيد ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على غير اوزان الفعل
لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول بانه فعل اثبات ما ليس منها او زان الفعل فان قيل اصله ليس مثل
صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما يختلف ابنية الافعال لاختلاف
الاوقات التي يدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فان الاصل
عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنايه الاصلي لئلا يتوالى عليه النقصانات
فاما ان يحصل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغيير البناء الذي هو ايضا خلاف الاصل فذلك فاسد جدا
وسابعها ذكر العتبي انه كلمة مركبة من الحرف النافي الذي هو لا وايس الموجود قال ولذلك يقولون اخرجه من الايسية
الى اللايسية اي من الموجود الى المعدوم وايسته اي وجدته وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود
معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث ايس
وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستدلال على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب
او لا فلا يكون فعلا **فان قيل** ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا واعدمه قلنا فذلك نفي زيد مشتق من النفي فقولك نفى دل
على حصول معنى النفي فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما القايلون بان ليس
فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجي لنفي الماضي كقولهم جاني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض
بقولهم اخذ يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بسائر الافعال الناقصة وعن الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا يقتضي
المماثلة وعن الخامس ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء
وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان الليسية اسم فلم قلتم
ان ليس اسم واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما نص ... ممنوع منه بالدليل
وعن الثامن ان ليس مشتق من الليسية فهي دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسئلة وان كان

هذه الجوا

المسئلة الثالثة قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي
هذه الجوابات مختلفة وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة
من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض
النحويين قال ان ان مع صلتها اولى ان يكون اسم ليس لتشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان هاهنا اجتمع
مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث كان ذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل
قوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر
لانه روي عن ابن مسعود انه قرا ليس البر بان والبا تدخل في خبر ليس **المسئلة الرابعة** البر اسم جامع للطاعات واعمال
الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور
وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجر عليه
الانسان واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه **المسئلة الخامسة** قال القفال قد قيل في نزول
هذه الاية اقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا يحصل
بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك
اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله
بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا
بهذا الايمان حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى
انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملايكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة
جبريل عليه السلام ورابعها الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القران
كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتومنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق
وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله سبحانه واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون
الشبهات لطلب المال القليل كما قال ويشترون به ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة واليهود كانوا يمنعون
الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهاهنا سؤال
وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع امور احدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال
فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله
كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك
تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاجل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطا في وقت النفي وحين
ما نسخه الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر
الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وساير الشرايط
كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها دون هذا الشرط فانها لا يكون
من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله
تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين **المسئلة السادسة**
قوله ولكن البر من امن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله فحذف المضاف وهو كثير
في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار
الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن امن وتقديره اجعلتم اهل سقاية

الحاج كمن آمن او اجعلكم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر
وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اى للمتقين ومنه قولها ان اصبح ماؤكم غورا اى غائر
او قالت الخنساء فانما هى اقبال وادبار اى مقبلة ومدبرة معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله
اى ذو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب الى المقصود
الكلام فيكون معناه ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ
القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون مشددة البر بالنصب
المسئلة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان باموره خمسة اولها الايمان بالله
ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور
الا عند العلم بدلايل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل
فى العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوبه وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا
سميعا بصيرا متكلما ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل فى العلم
بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات ولا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان
بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود
الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل فى معرفة الملائكة فى الكتب فى الذكر
على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه فى عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك
لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى فى هذه الآية ترتيب الوجود
الخارجى لا ترتيب الاعتبار الذهنى السؤال الثانى لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها
كل ما يلزمه ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم
من احكام الثواب والعقاب والمعاد الى ساير ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداءهم الرسالة الى النفس ليؤدوها اليتا
الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان
بنبوتهم وصحة شرايعهم فثبت انه لم يبق شئ مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو ان للمكلف
مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر واما معرفة مصالح
الوسط فلا يتم الا بالرسالة وهى لا يتم الا باموره ثلثة الملائكة الآتين بالوحى ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب والموحى اليه وهو
الرسول السؤال الثالث لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة الجواب
للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح الامر الثانى من الامور المعتبرة فى تحقيق مسمى البر قوله وآتى المال
على حبه وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا فى ان الضمير فى قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول
الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح
تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التاويل يدل على ان الصدقة حال الصحة
افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن
قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه
متيقنا بالوعيد والوعد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله
الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من احد
مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا يكون مساوية لما اذا لم يكن خايفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه
طايعا راغبا فكذا ههنا وخامسها انه متايد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه

نسخة صدق

اى على حب

اى على حب الطعام وعن الى الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذى يتصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد
ما يشبع القول الثانى ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطى لاعطاء رغبة فى ثواب الله الثالث ان الضمير عايد على اسم الله تعالى
يعنى يعطون المال على حب الله اى على طلب مرضاته المسئلة الثانية اختلفوا فى المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة
وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه
ان يتغاير فثبت ان المراد غير الزكاة ثم انه لا يخلوا اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جايز ان يكون من التطوعات
لانه تعالى قال فى آخر الآية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى
عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات
الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقيق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يؤمن بالله
واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال
على حبه وحكى عن الشعبى انه سئل عمن له مال فادى زكاته فهل عليه شئ سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السايل ثم تلى
هذه الآية واما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة
وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن
فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روى
انه عليه السلام قال فى المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول اولى من قول على الثانى اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه
يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكاة بالكمال الثالث المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة اما الذى
لا يكون مقدارا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك
وذلك غير مقدر فان قيل هب ان صح هذا التاويل لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى
فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة
ولان القرابة من اوكد الوجوه فى صرف المال اليه وكذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية حتى لا يتمكن
من الوصية الا فى الثلث ولذلك كانت الوصية بالاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت وان كانت تلك
الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذوى القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير
الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر
ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لان حاجتهما دون حاجة
من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا
الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذى القربى مسكين
وله صفة زايدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتوذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك
بدا الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم
الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته فى الوقت والسائل وقد يكون
غنيا وقد يظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة القول الثانى ان المراد بايتاء المال
ما روى انه عليه السلام عند ذكره الابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة واخر المكاتب
لان الحاجة الى اطراق الفحل لا يختص به ابن السبيل والسايل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا
ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة المسئلة الثالثة
اما ذوى القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكورين فى آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين
وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولوا القربى وان ذوى القربى
هم الذين يتقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين او الجدتين ولا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم

على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم الشرعى اما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد اما اليتامى ففى الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطيا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه ويكون الصدقة من باب ما يوكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذى لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يوتون الا اذا بلغوا فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السوال وهو المراد ههنا ومنهم من يسال ويبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السايل لانه بمسألته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذى اتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت عشاء والثريا كانها على قمة الراس ماء محلق

واما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الاية فى غير الزكاة ادخل فى هذه الاية المسلم والكافر وروى الحسن بن على رضى الله عنهما انه عليه السلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفى اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم اما قوله وفى الرقاب ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الرقاب جمع الرقبة وهى مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتى لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها **المسئلة الثانية** معنى الاية ويوتى المال فى عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى اية الصدقات فقال قايلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء كتابته فهؤلاء اجازوا اشترى الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قايلون لا يجوز صرف الزكاة الا فى اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فى ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكاة اجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام فى تفسير هذه الاصناف سياتى ان شاء الله فى سورة التوبة فى تفسير اية الصدقات **الامر الثالث من الامور المعتبرة فى تحقق ماهية البر** قوله واقام الصلوة واتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره **الامر الرابع** قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** فى رفع والموفون قولان احدهما انه عطف على محل من امن تقديره لكن البر المومنون والموفون عن الفراء والاخفش الثانى رفع على المدح على ان يكون خبر ابتداء محذوف تقديره وهم الموفون **المسئلة الثانية** فى المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعاته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم واوفوا بعهدى اوف بعهدكم فكان المعنى فى الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح فى اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى **والجواب** ان الله تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم **القول الثانى** ان يحمل ذلك على الامور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله او بينه وبين رسول الله او بينه وبين سائر الناس اما الذى بينه وبين الله

فهو ما يلزمه

فهو ما يلزمه بالنذور والايمان واما الذى بينه وبين رسول الله فهم الذين عاهدوا الرسول عليه السلام عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه فى عقود المعاوضات من التسليم والسلم وكذلك الشرايط التى يلزمها فى السلم والرهن وقد يكون من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد فى بذل المال والاخلاص فى المناظرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذى قلناه هو الذى عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ردوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله الاية **الامر الخامس من الامور المعتبرة** فى تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فى نصب الصابرين اقوال الاول قال الكسائى هو معطوف على ذوى القربى كانه قال واتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يوكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قول الكسائى لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتداء والخبر بالجملة كقول القايل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتداء والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشئ الواحد فالتعلق الذى بينهما اشد من التعلق الذى بين المبتداء والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصلة **القول الثانى** قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب ينصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق فى صفة الشئ الواحد وانشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فيمن قرا حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو على الفارسى واذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح او الذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون فى ان المدح والذم لما صار علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله العاقل ذكرت الظريف اى هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعنى الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين الاول ان اعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح ياتى بعد المعروف الثانى انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقول قام زيد اخاك على معنى اعنى اخاك وهذا مما لم تقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرا والموفين والصابرين ومنهم من قرا والموفون والصابرون اما قوله فى البأساء والضراء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا اى لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما راوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اى اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى اخر هذه الاية مسئلة وهى انه قال هذه الواوات فى الاوصاف فى هذه الايات للجمع فمن شرايط البر وتمام شرط البار ان يجمع فيه

هذه الاوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر
وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء
لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
قوله تعالى عز وجل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى قبل الشروع في التفسير لابد من ذكر سبب
النزول وفيه ثلاثة اوجه احدها ان سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك
لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى
يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين
احداهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل
منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان واحدا
قتل انسانا من الاشراف فاجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلث قالوا وما هي قال
تحيون لي ولدي او تملئون داري من نجوم السماء او تدفعون الي جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارى اني اخذت عوضا واما الكلام
في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا اوجب رعاية العدل
وسوى بين عباده في حكم القصاص وانزل هذه الاية والرواية الثانية في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير
كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة والرواية الرابعة
ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورووه عن علي وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية بيان ان بين الحرين
والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط واما اذا كان القاتل للعبد حرا وللحر عبدا فانه يجب مع القصاص
التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قود به فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية
الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة
العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا العبد وان قتل رجل
امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا اعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى
انزل هذه الاية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف
الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب فمعناه فرض عليكم فهذه
اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اي المفروضات وقال عليه السلام
ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واما القصاص فهو
ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على اثارهما قصصا وقال تعالى
وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص قصصا لانه يذكر فيه اخبار
الناس وتسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه واما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية
كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الاية يا ايها الذين امنوا وجب عليكم القصاص بسبب
قتل القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج
عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم
حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قولكم هذه الاية
تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان الاول لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة
باطلة انما قلنا انه لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير
في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب والثالث ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل

والاجنبي

والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به **السؤال الثاني** انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الاية ايجاب التسوية
وعلى هذا التقدير لا يكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل
الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير سقط دلالة الاية على كون القتل مشروعا بسبب القتل **والجواب** عن السؤال
الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب
القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص
ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة
الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله
ولا يعترفا والفرق ان ذلك حق الادمي **واما الجواب** عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب التسوية في القتل
والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة تقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه
ويتفرع على ما ذكرنا مسائل **المسألة الاولى** ذهب ابو حنيفة الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في احد قوليه
الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج ابو حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان
المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى
كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد
الدية فليس له ذلك **المسألة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الاية على ايجابها فقال الشافعي يراعى جهة
القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات عنه في تلك المدة والا حزت رقبته وكذلك
لو احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة رحمه الله ان المراد بالمثل تناول النفس
باوحى ما يمكن فعلى هذا قال لا قصاص الا بالسيف بحز الرقبة **حجة الشافعي** ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك
يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية
القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص وثانيها انا لو لم نحكم بدلالة
هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة
في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تفد الا الايجاب للتسوية في امر من الامور فلا شيئان
الا وهما متساويان في بعض الامور وحينئذ لا يستفاد من هذه الاية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه
الاية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت
هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي
انه يهوديا رضخ راس صبية بالحجارة فقتلها فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا
بلغت دلالة هذه الاية مع سائر الايات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام
لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها **والجواب** ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الايات
خالية عن المعارضة **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع
في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على
ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع
ان يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في التائب لا يمكن ان يكون
عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه شرع ليكون لطفا
ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي
المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث ينزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لابد

وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد واما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى
ففيه قولان **القول الاول** ان هذه الاية يقتضى ان الالف واللام فى قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل
كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافى ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر
الثانى ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدا لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون
مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضى ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافى كون الحر مقتولا بالعبد الثالث
وهو انه تعالى اوجب فى اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد
بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يخرج مخرج التفسير
لقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى فوجب ان لا يكون
مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معناه لوجهين احدهما
ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى
فى الدلالة من شرع من قبلنا وثانيهما ان الاية التى تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص
مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الاية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا انا
خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الاية وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد فوجب
ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه
كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذى هو دونه وكذا القول فى قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر
بالانثى فليس فيه الا الاجماع **القول الثانى** ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين
من غير ان يكون فيه دلالة على ساير الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضى قصاص المراة الحرة
بالمراة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثانى ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص
فى القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات ذلك بالذكر وتخصيص بعض الجزئيات لا يمنع من ثبوت الحكم
فى ساير الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوايد سوى نفى الحكم عن ساير الصور ثم اختلفوا فى تلك الفايدة فذكروا فيها وجهين
الاول وهو الذى عليه الاكثرون ان تلك الفايدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه فى سبب نزول الاية
انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففايدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بالقول الاول ان يقولوا
اما قوله تعالى كتب عليكم فى القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل
فيه رعاية المساواة لانه زايد عليه فى الشرف وفى اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما فى
انه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى فى غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا
ان قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز
قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فانه يكون
جاريا مجرى الاستثناء ولا شك فى وجوب تقديمه على العام الوجه الثانى فى بيان فايدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير عن على بن ابى طالب
والحسن البصرى ان هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص اما فى ساير الصور وهو ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين
الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا
من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن على بن ابى طالب وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع
فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب فى القتل فلا يجوز وجوب غيره معه اما قوله تعالى
فمن عفى له من اخيه شىء فاتباع بالمعروف فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية
وقالوا الاية تدل على ان فى هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولى الدم والقاتل فيكون العافى احدهما ولا يجوز ان يكون
هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى من الولى الذى له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفى ولى الدم

عن شىء

عن شىء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله عن شىء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو
وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافى بالمعروف
وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب
العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف
من ربكم ورحمة اى اثبات الخيار لكم فى اخذ الدية وفى القصاص رحمة عليكم لان الحكم فى اليهود حتم القصاص والحكم فى النصارى
حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الامة
لان ولى الدم قد تكون الدية اثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود اثر اذا كان راغبا فى التشفى ودفع
شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله فى حقه فان قيل لا نسلم ان العافى هو ولى الدم قوله العفو
اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولى الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفى له من اخيه شىء
فمن سهل له من اخيه شىء يقال اتانى هذا المال عفوا صفوا اى سهلا ويقال خذ ما عفى اى ما سهل قال الله تعالى خذ العفو
فتكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذى هو القاتل شىء من المال فليتبع ولى المال ذلك القاتل فى مطالبة
ذلك المال وليؤد القاتل الى ولى الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على التقدير ان الله
حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافى هو ولى الدم
لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر
مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافى هو ولى الدم
سواء كان له شريك او لم يكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضاء القاتل لانه يكون ثابتا
لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال
اما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا فى نفس الامر
والجواب حمل لفظ العفو فى هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولى الدم
وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ
فى هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى كان حمل قوله
فمن عفى له من اخيه شىء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شىء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين
الذى هو المذكور السابق اولى الثانى انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان
عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى ان يؤمر باداء ذلك
المال بالاحسان **واما السؤال الثانى** فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة
وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفى احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم
على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر والثانى ان الهاء فى قوله واداء اليه باحسان
ضمير عايد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب اداء هذا المال الى العافى وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافى
فكان قولكم باطلا **واما السؤال الثالث** ان شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال فان كان
ممتنع الزوال وجب ان يكون مكنة اخذ الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ
بهذا الشرط الذى ما دلت الاية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما انمحض فنقول الاية بقيت
فيها ابحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب **السؤال الاول** كيف تركيب قوله فمن عفى له من اخيه شىء
الجواب تقديره فمن عفى له من العفو وهو كقوله سير بزيد بعض السير وطائفة من السير **السؤال الثانى**
ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفى له **الجواب** انه يتعدى بعن الى الجانى والى الذنب فيقال
عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى

كما يقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فمن عفى له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية السوال
الثالث لم قيل شيء من العفو والجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان للحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال
القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فايدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو
عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفى له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء
يفيد فايدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يوثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه
كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكر صار
هذا المعنى مفهوما فلذلك قال تعالى فمن عفى له من اخيه شيء السوال الرابع باي معنى اثبت الله وصف الاخوة والجواب
قال ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مومنا من ثلثة اوجه الاول انه تعالى سماه مومنا حال ما وجب القصاص
عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكباير وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة
مومن والثاني انه اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المومنون
اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة لسبب الايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل
والندب الى العفو انما يليق بالمومن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى
هم الايمة فالسوال زايل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل قبل قدامه على القتل كان مومنا فسماه
الله تعالى مومنا بهذا التاويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مومنا ثم انه تعالى دخل فيه غير التايب على سبيل
التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الآية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك
ان المومنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يصح ان يكون ولي المقتول اخا له
والثالث يجوز ان يكون جعله اخا له في النسب لقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع
تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس
ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من المجلسية في الاقرار والاعتقاد والجواب
ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله
فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره
فحكمه اتباع او هو مبتدأ خبر محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه
اداء باحسان عن ابن عباس وحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويودي ذلك المعروف
اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد بالمطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة
وان كان واجدا لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبيعه
ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال
الامكان ولا يوخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يودي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكم لان العفو واخذ
الدية محرمان على اهل التورية والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم
وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها ان قوله ذلك راجع
الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعني جاوز الحد الى ما هو اكثر منه
قال ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل
قتلوه فنهى الله عن ذلك ومن وجبت له من الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ
فله عذاب اليم فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب
الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو المروي

عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة
وثانيها انا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التايب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه
دون وجه وثالثها ان القاتل لمن عفي عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق
ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط ساير الحقوق قوله تعالى عز وجل ولكم في القصاص حيوة يا اولي
الالباب اعلم انه سبحانه لما وجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سوال وهو
ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام عبده الضعيف فلاجل دفع هذا السوال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم
في القصاص حيوة وفي الآية مسايل المسئلة الاولى في الآية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الآية ان نفس القصاص
حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي
الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون
قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد
قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من يهم
بالقتل ومن يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فيودي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم
من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني في تفسير الآية ان المراد
منها ان نفس القصاص سبب الحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع الحكم من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص
نفسه سببا للحيوة من هذا الوجه اعلم ان الوجه الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص
في الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح
لا يومن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الآية لان الجارح
لا يامن ان تودي جراحته الى زهوق النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث المراد من القصاص
ايجاب التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل
الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قال ابو الجوزاء ولكم في القصاص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص
وقيل القصص القرآن العظيم في القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينه والله اعلم المسئلة الثانية
اتفق علماء البيان على ان هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى اعلا الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى
بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا
الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن اوضح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم
في القصاص حيوة احصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القايل
قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل انفى للقتل واذا تاملت علمت ان قوله في القصاص
حيوة اشد اختصارا من قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا
لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله
سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعل سببا لنوع من انواع الحياة وثالثها ان قوله القتل انفى للقتل فيه تكرير
للفظ القتل وليس قوله في القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قول القايل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل
وقوله في القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوايد وخامسها ان نفي القتل
مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الآية فانها دالة على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى
وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل سبب لزيادة القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص
وهو القصاص فظاهر قولهم باطل واما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام
العرب المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل

لوجب ان يموت فقالوا اذا كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون
قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سوا قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مقتضيا
الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن اريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا
اليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في ان حق كل وقت صح وقوع قتله ان يكون
موته كقتله وذلك يصحح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل
او بان خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضي اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به
العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون
بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف
والامتناع الا ان هذا الخوف يتولد من الفكر الذي ذكرناه ممن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر
لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه
مسايل المسئلة الاولى لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق
في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسئلة الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى
اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه ايضا في تلك الآية
المسئلة الثالثة في تفسير الآية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص
والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب
على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود
الاصلي وجب حمل الكلام عليه الحكم الخامس قوله تعالى عز وجل كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الآية اعلم
ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت
لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد
حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال
لمن قارب البلد انه قد وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان يقولوا اذا حضرنا الموت
فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني
ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا
والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول
ههنا قولان احدهما انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين
الاول ان الله تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن
فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول
فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث
فيما يبقى من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير
في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الاول ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان
ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان
من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك من نعم الله
وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله
ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جايع ونحو هذا الحجة الثالثة لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا

اوكثيرا

او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا ما قليلا كان او كثيرا
اما الذي يموت عريانا ولا يبقى منه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر به عورته فذاك في غاية الندرة اذا ثبت
ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان القول الاول
انه مقدر بمقدار معين ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله
سبعمائة درهم فقال الا اوصي قال لا انما قال الله ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عايشة ان رجلا قال لها اني اريد
ان اوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه
لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي فان بلغ ثمان مائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم
وعن النخعي من الف الى خمسمائة درهم والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل
لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة
ولا يمتنع في الايجاب ان يكون يتعلق بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال
دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول لو وجبت ان يقدر المال الواجب فيها اما قوله الوصية ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعد ما سمعه وايضا
انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التانيث
والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة المسئلة الثانية رفع الوصية
من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على ان يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول
قيل عبد الله قايم فتقول عبد الله قايم جملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل اما قوله للوالدين والاقربين
ففيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين
والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر
والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين الثاني قال آخرون
ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته
عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه السلام ان الله
قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فاما الان فالله تعالى قدر لكل
ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية
من قبل واجبة للوالدين والاقربين المسئلة الثانية اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قايلون هم الاولاد
فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس
ومجاهد المراد من الاقربين من عدا الولد والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا
معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم راها منسوخة والقول الرابع هم من لا يرثون من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم
خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصى له
من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريق الجميلة فاذا فضل
بينهم بالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير ووصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى
بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما ياتيه
معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوايب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول
لو كانت الوصية واجبة لم يشرط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة
في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين
دون غيرهم والجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقته

ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني ان هذه الاية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال لكان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهولاء اختلفوا منهم من قال هذه الاية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه

احدها ان هذه الاية ما هي بمخالفة لاية المواريث ومعناها كتب عليكم ما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين من قوله يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى به الله لهم عليهم وان لا ينقص من انصبايهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة ولكن يمكن جعل اية الميراث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية للاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هولاء وارثا لم يجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم في هذا الباب

اما القايلون بان الاية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث **البحث الاول** اختلفوا انها باي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها احدها انها صارت منسوخة باعطاء الله اهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر اخر بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بان يقول قايل انه لا بد وان يكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا اقرب لان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب عن هذا السوال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول فالتحق بالتواتر ولقايل ان يقول تدعي ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطا وانه غير جايز وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز ان ينسخ به القران لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقايل ان يقول لما ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف تدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان يقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم يوجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط حق هولاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لا توجد الوصية لهولاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في اية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقايل ان يقول نسخ القران بالقياس غير جايز **البحث الثاني** القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقها ومنهم من قال انها صارت منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلا بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان اوصى لاقربايه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد على الاقارب فعند هولاء ان هذه الاية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هولاء من وجهين **الحجة الاولى** ان هذه الاية دالة

على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب اما باية المواريث او بقوله عليه السلم لا وصية لوارث وبالاجماع على انه لا وصية للوارث هاهنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان يبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا **الحجة الثانية** قوله عليه السلام ما حق امرئ مسلم له مال ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده ولو جمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان يكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فاجود ما لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصي او دين قد ذكرنا تقريره فيما قبل **البحث الثالث** القايلون بان هذه الاية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء سواء الثاني روي عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته ولهم قرابة لا يرثه يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب ان كان محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب **قوله تعالى** عز وجل فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله فمن بدله ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو المشهور انه هو الوصي والشاهد او ساير الناس اما الوصي فبان يغير الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان يغير شهادة او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهولاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله والقول الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا انهم كانوا في الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر فالله تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا التكليف **المسئلة الثانية** الكناية في قوله فمن بدله عايدة الى الوصية مع ان الكناية المذكورة مذكرة والوصية مونثة وذكروا فيه وجوها احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة اي وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت او ما اوصى به او ما سمعه عنه وثانيها قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عايد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مونثة ورابعها ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول او فعل وخامسها ان تانيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية المذكر اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت او يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عايد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية على احكام احدها ان الطفل لا يعذب على كفر ابيه وثانيها ان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث فرط فيه لا يقضي دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها ان الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الاية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يواخذ احدا بذنب غيره ويتاكد دلالة هذه الاية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا عليها من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت **المسئلة الثانية** اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من يشتد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرده الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هولاء امام لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جايز ولا يجوز تغيير ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه السلام قال والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كان الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا برضا الورثة والتماس ارضاهم وقال الحسن

لا تأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز اذا اجازه الوارث ويكون
عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث اما قوله ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى يسمع للوصية
على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها قوله تعالى عز وجل فمن خاف من موص جنفا
او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين ان التبديل ان يبدله عن الحق
الى الباطل اما اذا غيره عن باطل الى الحق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا
او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين
ذلك التبديل بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر
ان حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد
والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد المسئلة الثانية الجنف الميل في الامور واصله العدول
عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف
لاثم والفرق بين الجنف والاثم ان الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد المسئلة الثالثة في قوله تعالى
فمن خاف قولان احدهما ان المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت
فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه احدها ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت
منه امارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التأويل او شاهد منه تعمدا بان يزيد غير
المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك قبل تحقيق الوصية يأخذ في الاصلاح
لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده تكون اسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول او قد حضر
الوصي والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب واني اريد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة
او النقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى
فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه
الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان يستمر لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع
عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون
مقطوعا عليه وكذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب ان تقدير ان تستقر الوصية ومات الموصي فمن ذلك
يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف
والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان
الوجه الاول هو الاقوى القول الثاني في التفسير قوله فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم
وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا
صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطأ في وصية او جار فيها متعمدا
فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته هذا هو قول ابن عباس وقتادة والربيع المسئلة الرابعة
قد ذكرنا ان الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطأ في حق المعنى في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل
بين الخطأ والعمد في ذلك فمن هذا الوجه سوى جل وعز بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل المسئلة
الاولى هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد
منه من يتولى ذلك بعد موته من وال او ولي او وصي او من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف
اذا ظهرت لهم امارات الجنف والاثم في الوصية وعلموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد اولى
بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لان بهم يثبت الوصية فكان تعلقهم بها اشد المسئلة الثانية لقائل ان يقول
الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد بين

بين اهل الوصايا

بين اهل الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم ذكر فصلح ان يقول تعالى فاصلح بين اهل الوصية والميراث
وذلك هو ان يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول
ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيها ان الجنف والاثم لا يدخل في ان يوصي باكثر
من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضا صار ذكره كلا ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان المسئلة الثالثة
في بيان كيفية الاصلاح وههنا بحثان البحث الاول في بيان كيفية الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول
بينا ان ذلك هذا الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق
الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه
منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصي
باكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد وفي الاقارب شدة حاجة ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك
من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا
الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر اثم المبدل
في اول الآية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل والثاني لما كان الصلح ينقص
الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه اثما ازال الشبهة وقال فلا اثم عليه والثالث بين ان بالوصية والاشهاد لا
يتحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرفا لماله
عمن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله عز وجل ان ذلك حسن لقوله فلا اثم عليه والرابع ان الاصلاح بين الجماعة
يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه من ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا
الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا المسئلة الثالثة دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خافا من يريد
الصلح افضى تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق
بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا
من باب التنبيه بالادنى على الاعلى كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن
الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف والاثم متى اصلحت
وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اتيانه الاصلاح الى اقوال وافعال كان
الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم الحكم السادس
قوله تعالى سبحانه يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون الصيام مصدر صام
كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت
للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا
وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة
خيل صيام وخيل غير صائمة وقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز والبكرات شرهن الصائمة ومصام
الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس كان الثريا علقت في مصامها بامراس كتان
الى صم جندل هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات
حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
في هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم
من لدن آدم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة
والشيء الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه
الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول

ذكروا وجوها احدها ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت
يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشورا على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه
فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك فقال ما بال هذه الثلثة فاتمه خمسين
يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا وهذا مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا
قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستن بالقول الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره
صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان
ذلك حراما على ساير الامم واحتج القايلون بهذا القول بان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين
من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شي بشي
لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم
مقدرا بثلثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذبا **المسئلة
الثانية** في موضع كما ثلثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض
على الذين من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام
مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف
المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات تطليقة
واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم
ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا
الكلام ان الصوم يورث التقوى بما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون
لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل الساير المرء يسعى
لعاريه بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له من ارتكاب المحارم
ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به
من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى
ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لانه يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا وثانيها
المعنى ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم
للشهوات فان الشي كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة
في ساير الاشيا فاذا سهل عليكم اتقا الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقا الله بترك ساير الاشياء اسهل واخف ورابعها
المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجتها واصالتها
وخامسها لعلكم تتقون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم **قوله تعالى** عز وجل
اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اعلم ان في قوله اياما معدودات مسائل
المسئلة الاولى في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج
يوم الجمعة الثاني وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد مالا والثالث على التفسير والرابع باضمار فعل
اي فصوموا اياما **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة
وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشورا
عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان

واحتج

واحتج القايلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان صوم
رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب رمضان كان صوما اخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه
الاية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك
تكريرا محضا من غير فايدة وانه لا يجوز الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا
الصوم واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شا اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون
صوم هذه الايام غير صوم رمضان **القول الثاني** وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه
الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقديره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا يحتمل اليوم واليومين والايام
ثم بينه بقوله تعالى اياما معدودات فقال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه
لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم
فالجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرايع
المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعيه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر
يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين
ان المراد بهذه الاية غير شهر رمضان واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم
المريض والمسافر مكررا **فالجواب** ان في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير
ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجايز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضا
ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضا لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار
المسافر والمريض في حكم خلاف التخيير في المقيم فانه يجب عليهما القضا في عدة من ايام اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم
الصحيح والزمه الصوم حتى كان من الجايز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض
والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر ثابت في رخصة
الافطار ووجوب القضا كحالهما اولا فهذا هو الفائدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لان الايام المعدودات
سوى شهر رمضان واما حجتهم الثالثة هي قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين
فجوابه ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم ان على كلي القولين
لا بد من طريق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فلان هذه الاية تقتضي ان يكون
صوم رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على التعيين فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه
اشكال وفيه انه كيف يصح ان يكون فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح
وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقها في عدة المتوفى عنها زوجها
ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متاخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك
في التلاوة واما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشرا هي المتاخرة فصح
كونها ناسخة فكذلك نجد في القران اية مكية متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير **المسئلة الثالثة**
في قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيهما قلايل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله
ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا
الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شئت
لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما
معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين في هذا الوجه وهو

وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ويكون المراد ماذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا
ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ماكان الامة قليلة لاتشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكاليف
على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات
انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا اومسافرا فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا
الى عجيب مانبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في اول الاية ان لهذه الامة في هذا التكليف
اسوة بالامة المتقدمة والغرض منه ماذكرناه ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه
سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة لو جعله
ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور
بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا
الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول
في الاية مسايل المسئلة الاولى قوله فمن كان منكم مريضا الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزا اي من يكن منكم
او مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني اتيته
المسئلة الثانية المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به
واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلثة اقوال احدها ان اي مريض كان فله ان يترخص تنزيلا للفظة المطلق على اقل احواله
وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه
الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل
اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يودي الى الضرر او زيادة في العلة
اذ لا فرق في العقل بين مايخاف منه وبين مايودي الى مايخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام يشتد حماه وصاحب
وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص علمنا ان في الامراض ماينفعه
الصوم فالمراد اذن منه مايوثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير لاعبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا
فاذا يجب في تاثيره ماذكرناه المسئلة الثالثة اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف من احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة
المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه
قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري
وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم
ويظهر ماكان خافيا منها واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا
وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا اقصى ما في الباب ان يروى
خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القران بخبر الواحد غير جايز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم
وذلك لان اقل من هذا القدر يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي
انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحتسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا مذهب مالك
واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل اربع وعشرين فرسخا حجة الشافعي
وجهان الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا تركنا العمل به
فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب
الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر وهو مارواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه

ستة عشر

ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطا قال لابن عباس اقصر الى عرفه فقال لا قال الى مر الظهران فقال لا
ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطايف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة ابي حنيفة ايضا من وجهين
الاول ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا
القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى وجوب الصوم الحجة الثانية من الخبر وهو قوله عليه السلام
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك
حتى يتقدر مدة السفر بثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا
المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرناه من الاية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط
في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوبة للشرع اخص
من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل
على انه لا يحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر
ثلاثة ايام ولياليهن لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلثة ايام المسئلة الرابعة لقايل ان يقول رعاية اللفظ يقتضي
ان يقال فمن منكم مريضا او مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا او على سفر وجوابه ان الفرق هو
ان المرض صفة قايمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم
الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا وان عزم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا امر يتعلق بقصده
واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده المسئلة الخامسة العدة فعلة من العد وهو
بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المراة من هذا فان قيل كيف قال
فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما
معدودة مكانها والظاهر انه لا ياتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة المسئلة السادسة
عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف واما اضمار عليه
فيدل عليه حرف الفا واما النصب فعلى معنى فليصم عدة المسئلة السابعة ذهب جماعة من علما الصحابة الى انه يجب
على المريض والمسافر ان يفطرا ويصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر
انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقها الى ان هذا الافطار رخصة
فان شا افطر وان شا صام حجة الاولين من القرآن والخبر اما القرآن فمن وجهين الاول انا ان قرانا عدة بالنصب كان التقدير
فليصم عدة من ايام اخر وهذا للايجاب وان قراناها بالرفع كان التقدير فعليه عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر
القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قايل بالجمع الحجة الثانية انه تعالى
اعاد فيما بعد ذلك هذه الاية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وان يكون هذا اليسر والعسر
شيئا تقدم ذكرهما وليس هنا يسر الا انه اذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هنا عسر الا كونهما صايمين فكان قوله يريد الله
بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد الصوم فذلك تقدير قولنا واما الخبر فاثنان الاول قوله عليه السلام ليس من البر
الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روي انه عليه السلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسال عنه
فقيل هذا صايم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والثاني
قوله عليه السلام الصايم في السفر كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر
وتمام تقدير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جايز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا اما بيان الجواز فكما في قوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله او به اذى من راسه
ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جايز اما ان الدليل دل على وقوعه فمن تقديره وجوه الاول قال القفال

قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فدل على وجوب الصوم ولقايل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين الاول
انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر
وان اجرينا هذه الآية على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع
التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان حمل التخصيص اولى والثاني وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب
عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى
فعليه عدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني
ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله القضاء والقضاء
مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال
فعليه صوم عدة من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه الثالث
ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
هل اصوم على السفر فقال عليه السلم صم ان شئت وافطر ان شئت ولقايل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر
القرآن يقتضي وجوب صوم ساير الايام فدفع هذا بالخبر غير جايز فاذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب
على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسياتي بيان وجه الاستدلال ان شا الله تعالى المسئلة الثامنة
لمذهب القايلين بان الصوم جايز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان
بن ابي العاص والصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طايفة افضل
الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي ولحمد واسحق وقال فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء
حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة الثانية القصر في الصلاة
افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب ان من اصحابنا من قال الاتمام افضل لا يضعف والفرق من وجهين احدهما ان الذمة
تبقى مشغولة بقضا الصوم دون الصلاة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة
الفرقة الثالثة هو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه ان كان الصوم اليسر عليه صام
وان كان الفطر ايسر افطر الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي فذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال
الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول انه قال فعدة من ايام متتابعات والثاني ان القضاء
الادا فلما كان الادا متتابعا فكذا القضا حجة الفرق الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك
امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله
لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضايه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا
قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان افيجزيني ان اقضيها متفرقا فقال له لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين
اما كان يجزيك قال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح المسئلة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان
الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع لخرى واخرى تانيث اخر واخر افعل وما كان على وزن
افعل فانه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل وكان القياس ان يقال
رجل اخر من زيد كما تقول اقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظة من لان لفظة اقتضى معنى فاسقطوا من اكتفا بدلالة اللفظ عليه
والالف واللام منافيان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخر واخرى معدولة عن حكم نظايرها
لان الالف واللام استعملا فيها ثم حذفتا اما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسايل المسئلة الاولى القراة
المشهورة المتواترة يطيقونه وقرا عكرمة وايوب السختياني وعطا يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراة مروية عن ابن عباس
وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فواو لقولهم لا طاقة لي به وطوق لي به وعليه قراة يطوقونه
فهو يفعلونه منه كقولك يجشمونه اي يكلفونه المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلثة اقوال

الاول ان هذا الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق
الصوم القسم الاول فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما القسم الثاني وهو المسافر
والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض وللمسافر حالتين
في احديهما يلزمه ان يفطر وعليه القضا وهي حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم ولا يثقل عليه
فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله
وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى او لا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا والقول
الثالث ان هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقديره من وجهين احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان
قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة فقوله وعلى الذين يطيقونه
اي على الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة الوجه الثاني في تقدير هذا القراة الشاذة وعلى الذين يطوقونه
فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت
هذا فنقول القايلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا يكون الآية منسوخة
وعن انسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال اخرون انها تتناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال اي مرض اشد من الحمل
يفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما
الفدية فقال الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل
والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة ايضا عليهما وابو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن
ايجاب القضا عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فالقضا واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك
جمعا بين البدلين وهو غير جايز لان القضا بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلثة في تفسير قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه احدها ان المرض المذكور في الآية
اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد كل ما يسمى مرضا او المراد منه ما يكون متوسطا
بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسط ان له مراتب كثيرة
غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة
على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين
ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الآية عليه لا تقضي الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الآية
دلت على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام ايام معدودات ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذور
على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر القسم الاول ثم اردفه
بحكم القسم الثاني الحجة الثانية في تقدير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل لان هذا اللفظ
لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة على ان قولكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الآية
وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل
عليه غير جايز الحجة الرابعة ان القايلين بان هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها آية شهود الشهر وذلك
غير جايز لانه تعالى قال في اخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا يقال ان الموضع لان على هذا التقدير
اوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف
يليق به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين
يطيقونه على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد
من المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم

تكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الآخران واكثر المفسرين والفقها على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الهرم لما قال في آخر الآية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقايل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان ذلك خيرا فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جمعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراة الاولى ففيها بحثان الاول انه ما معنى اضافة فدية الى الطعام فنقول فيه وجهان احدهما ان الفدية لها ذات وصفاتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقا والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد كذا هنا التقدير فدية من طعام فاضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني ان في هذه القراة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده مفسرا به ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم اطعام مسكين **المسئلة الثانية** الفدية في معنى الجزا وهو عبارة عن البدل القايم عن الشيء وعند ابي حنيفة انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عايد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عايدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير مذكر والفدية مونثة هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقايق لا تتغير اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب والثالث قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لابد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والتقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم عطفا على اول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم عليكم تعلمون صدق قولنا وان تصوموا خير لكم الثاني آخر الآية متعلق باولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الآية الثالث ان العالم بالله لابد وان يكون في قلبه خشية على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط في فعل الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم **قوله تعالى** عز وجل شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فيه مسايل **المسئلة الاولى** الشهر ماخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهر شهرا اذا ظهر وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال **المسئلة الثانية** اختلفوا في رمضان على وجوه احدها قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القايل شهر رمضان اي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى القول الثاني انه اسم الشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول

ما نقل عن الخليل انه من الرمض بتسكين الميم وهو مطر ياتي قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع او مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث ان هذا الاسم ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمي الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهري الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا يسمى برمضان فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كانها احترقت وهذا الشهر ايضا رمضان بمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته **المسئلة الثالثة** قرى شهر بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان الثاني وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف يدل قوله اياما كانه قيل هي شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها الثالث قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيام شهر رمضان الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم ان يكون عن الشهر لان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من ايام معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه فان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جايز لان المبتدا والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وايقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جايز اما قوله انزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة وهذا التخصيص وذلك هو انه سبحانه خصه باعظم ايات الربوبية وهو انه انزل فيه القرآن فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلايق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلايق البشرية عليه البشرية وكذلك قال ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسايل **المسئلة الاولى** في لما انزل فيه القرآن في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات السؤال الاول ان القرآن ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل عليه في مدة ثلث وعشرين سنة منجما بعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في ساير الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى السماء الدنيا ثم انزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور في انزاله وتاديته اما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناه في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فوادك **الجواب الثاني**

في هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك ان مبادي الملل والدول
هي التي يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة اعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء
من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الآية
على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي ان ابن عمر
استدل بهذه الآية بقوله انا انزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وان يكون في رمضان وذلك ان ليلة القدر اذا كانت
في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه
فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا السؤال الثالث ان على هذا القول يحتمل ان يقال ان الله تعالى
انزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم نزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه
كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله
الى الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله
شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان المعين وان يكون المراد منه
النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله تعالى انزل فيه القرآن قال سفين
بن عيينة انزل فيه القرآن معناه انزل في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول نزل
في الصديق كذا آية يريدون في فضله ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول انزل الله في الزكاة كذا
وكذا يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا يريد في تحريمها المسئلة الثانية القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه
فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله عنه كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز
ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التورية والانجيل قال ويهمز قرأت ولا يهمز القران كما يقول واذا قرأت القران قال
الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم
ان القائلين لهذا القول منهم من لا يهمز ومنهم من يهمز اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء
اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القران قرانا اما لان ما فيه من السور والآيات
والحروف مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض او لان ما فيها من الدلايل الدالة
على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات
وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيهما قال الفراء ان القران سمي من القرائن
وذلك ان الآيات تصديق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قرائن واما الذين
همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانا اقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القرآن
من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر ضحوا باشمط السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرانا
اي قراءة وقال الله سبحانه ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا
للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم في المقروء حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة
انه ماخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو هجان اللون لم تقرأ جنينا اي لم يجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة
وهو ايام اجتماع الدم في رحمها فسمي القران قرانا لانه يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القارئ
ينبذه عند القراءة كانه يلفظه من فيه اخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط
وما طرحت وسمي الحيض قرءا وبهذا التاويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرانا مختص بالنزول على سبيل
التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه وانزل التورية والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه
القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول

يبينه

راجح

راجح على سائر الاقوال اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انا فسرنا الهدى في قوله تعالى
هدى للمتقين والسوال انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع وجوابه
ما ذكرناه هناك المسئلة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات
واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو
ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى
ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى
لا بل هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف
انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القرآن هدى في نفسه
ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التورية والانجيل قال الله تعالى نزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى
الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى للمتقين فبين تعالى وتقدس
ان القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الاول
على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين وحينئذ يزول التكرار والله اعلم واما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ففيه مسائل المسئلة الاولى نقل الواحدي رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله
فمن شهد زائدة قالا وذلك لان الفاء في قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان يقال
الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركها ساير الشهور فيها بين ان الاختصاص
بتلك الفضيلة فناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل
لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة اما قوله فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة
ايضا بل هذا من باب مقابلة الضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغني الحذر عن القدر
المسئلة الثانية شهد اي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى
فمن شهد منكم البلد او بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه والقول الثاني
مفعول شهد هو الشهر والتقدير فمن شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت
زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر فالقول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني
فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب
على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى ايضا
فلا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون كل واحد منهم شهد والمريض
الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة عنه فالقول الاول لا يمشي الا مع
التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يمشي بمجرد التزام التخصيص وكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر
المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول المسئلة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر
للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة
المسئلة الرابعة اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء
والشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم
للزمان المخصوص من اوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر وظاهر الآية يقتضي ان عند شهود
الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان المقتضي وهو ممتنع فبهذا التعليل

علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء
من اجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد
جزءا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الآية وليس فيه
الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المعقول عن على ان المراد بهذه الآية من شهد اول الشهر فليصم
جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان وهما انه اذا شهد اول الشهر
هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن على ان من دخل
عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الآية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه
صوم كل الشهر واما ساير المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر
فليصم كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة
زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الآية ان من شهد
جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه
صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صوم ما تقدم فالقضاء واجب **المسئلة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه يستدعي بحثين **البحث الاول** ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالرؤية واما بالسماع اما الرؤية فنقول اذا راى
انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته
او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب
الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان يتفرد بالرؤية ورد الامام شهادته
لزمه ان يصوم لان الله تعالى وقبل الامام شهادته او لم يتفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع
فيتفرع اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال
لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان
للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل
الا على قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال شوال لكي يفطروا ويصوموا
احتياطا **البحث الثاني** في الصوم فنقول ان الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صايما من اول طلوع الفجر الصادق
الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك وهو احتراز عن مسئلتين احدهما لو طارت ذبابة
الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في اية الصوم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر
هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج
والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح والباطن اما الدماغ والبطن وما فيه من الامعاء
والمثانة واما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج بالقي بالاختيار والاستمناء
ببطلان الصوم واما الجماع فالايلاج يبطل الصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صايما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم
لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه
قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان
الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء
الصوم من وقت غروب الشمس وكذا ابتداؤه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه

وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت
عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره يعني به انه كان
ياكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس قولنا الى الغروب
الشمس ودليله عليه السلام اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصايم ومن الناس من يقول وقت الافطار
عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة
لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك فيخرج عن العهدة لكنا نقول
لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام افضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات **المسئلة السادسة** القايلون بان الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر
مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة
ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فههنا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جايز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل
من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية اما قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير
هذه الآية وتقدم بيان السبب في التكرير اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام
انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر
فانه ما اوجبه الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض وعلى المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر
والسهولة وههنا مسايل **المسئلة الاولى** اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يتسهل به
الامور واليد اليسرى قيل على التفاؤل باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى **المسئلة الثانية** المعتزلة احتجوا بهذه
الآية في ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسرون فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه
من الايمان وجوابه ان في اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه
الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد يتصرف الى المعهود السابق فيصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع
المسئلة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك لان المريض لو حمل
نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله اذ كان لا يريد العسر الجواب حمل اللفظ على انه
لا يريد بامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد ثبت بدون الارادة **المسئلة
الرابعة** قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر
لم يكن لايقابان تقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم اما قوله تعالى
ولتكملوا العدة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان
اكملت وكملت **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابنا اجمعوا على ان الفعل المعلل
محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون
فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه
الامور الثلثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله لتكملوا عليه الامر بمراعاة العدة ولتكبروا عليه ما علم من كيفية
القضاء ولعلكم تشكرون عليه الترخيص والتسهيل ونظيره ما ذكرنا من حذف الفعل للتنبيه بما قبله عليه قوله تعالى
وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون من الموقنين اريناه **الوجه الثاني**
ما قاله الزجاج وهو ان المراد بان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة
لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر ليسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا
فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين
ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله **المسئلة الثالثة** انما قال ولتكملوا العدة

ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضا لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون
عدد القضاء مثلا لعدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الادا فقط ولم يدخل حكم القضا اما قوله ولتكبروا الله
على ما هديكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا
وقال الشافعي رضي الله عنه واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره
ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان
ولتكبروا الله عند انقضايه على ما هديكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسايل احدها اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد
في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها
ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروى هذا عن احمد
وقال اسحق اذا غدا الى المصلى **حجة الشافعي** ان قوله ولتكبروا الله على ما هديكم فدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا
بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي
ان وقت هذا التكبير ممتد الى ان يحرم الامام بالصلاة وفيه قولان اخران احدهما الى الخروج والثاني الى انصراف الامام
والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ الى الذي المصلى ترك التكبير القول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله ان المراد
منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول
فالاقرار بصفاته العلى واسمايه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح
الا بعد الاعتقاد بالقلب واما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان
تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة لهذا التكبير يوجب ان يكون هذا
التكبير له خصوصية زايدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هديكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا
بالازالة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل
للترجي والترجي لا يجوز في حق الله والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان بحثان قدم تقريرهما بقي ههنا بحث ثالث وهو انه
ما الفايدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبريايه
وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان يصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله
وعزته واستغنايه عن جميع الخلق خص هذا الضعيف بهذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه
مع استغنايه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال
بشكره والمواظبة على الثنا عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون **قوله تعالى عز وجل**

واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض
الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه
سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداه ويجيب دعاه ولا يخيب رجاه الثاني انه امر
بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعا ثانيا تنبيها على ان الدعا لا بد وان يكون مسبوقا بالثنا الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلم
لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
وكل هذا ثنا منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا ههنا امر بالتكبير
اولا ثم رغب في الدعا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا
حرم عليهم ما حرم على الصايم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم وبنسخ ذلك التشديد بسبب دعايهم وتضرعهم
المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول الاية وجوها احدها ما روى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلم يا رب

اقريب

اقريب فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها
من جنابة وغايط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه
في جميع الاحوال فانزل هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جا الى النبي صلى الله عليه وسلم قال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه
فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها انه عليه السلم كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعا فقال عليه السلم
انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روى عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو
ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الاية وخامسها قال عطا وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعو فانزل الله هذه الاية وسادسها
ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه الاية وسابعها قال الحسن سال اصحاب
النبي فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم
ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم هل [illegible] فانزل الله هذه الاية واعلم ان قوله واذا سالك عبادي
عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله وعن صفاته
او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السايل ممن يجوز التشبيه فيسال عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال
عن الصفات فهو ان يكون السايل سال انه تعالى هل يسمع دعانا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون المقصود
من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعا وهل اذن في انه يدعو بجميع الاسماء او ما اذن الا بان يدعو باسماء معينة وهل اذن
ان يدعو كيف شينا او ما اذن الا بان يدعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال
عن الافعال فهو ان يكون السايل سال الله تعالى اذا سمع دعانا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهو يفعل ما يساله عنه فقوله سبحانه
واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين الاول ان ظاهر قوله عني
يدل على ان السؤال وقع على ذاته لا عن صفته ولا عن فعله والثاني ان السؤال كان مبهما والجواب مفصلا دل
الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد
بحسب الذات ولقايل ايضا ان يقول بل السؤال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاهم وهل يحصل مقصودهم
بدليل انه لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع فهذا هو شرح هذا المقام اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج
ههنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول
انه لو كان في المكان ومشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد
ولو كان منقسما لكان ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزايها المفروضة وجزء الشي غيره فلو كان
في مكان لكان مفتقرا الى غيره ممكن لذاته ومحدث ويفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى
يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه
عن جميع الجهات دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد
غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت
حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا
من اجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل
بالاتفاق وبيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان القرب
المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا
من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي بالمغرب
فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون
المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم

والتحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اولئك الحاضرين من كان قايلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوه عليه السلام فقالوا اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوا برفع الصوت او باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سألوا انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان يجيب بقوله اني قريب اي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة عنهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات **المسئلة الثانية** الاية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فيدل على انه لولا مدبر ولهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود الا انه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هي ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الوصل والثاني على التخفيف **المسئلة الثانية** قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفايدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت ان الامور في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاي فايدة في الدعاء وقال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه عليه السلام جف القلم بما هو كاين وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه علام الغيوب يعلم خاينة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها انه ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضاء بقضاء الله والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح مراد النفس

على مراد

على مراد الله وطلب لحصة البشر وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها قال عليه السلام رواية عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلايل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسئلونك عن الروح ويسئلونك عن الجبال ويسئلونك عن الساعة واما الفروعية منها في البقرة على التوالي يسئلونك ماذا ينفقون يسئلونك عن الشهر الحرام ويسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى ويسئلونك عن المحيض وقال ايضا يسئلونك عن الانفال ويسئلونك عن ذي القرنين ويستنبئونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب ان قوله تعالى ويسئلونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه اما ساير المسايل فهي فروعية لا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب اما الصورة الثالثة وهي في هذه الاية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب وذلك يدل على حال تعظيم الدعاء من وجوه الاول انه سبحانه يقول عبدي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء اما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان القرب للعبد وثالثها لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر من ان يقرب بفضله ورحمته من العبد والقرب من العبد الى الحق لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق ممتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسايط بالكلية لا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء افضل العبادات **الحجة الثانية** في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم **الحجة الثالثة** انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في اية اخرى انه اذا لم يسأل يغضب وقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان اعمالهم وقال عليه السلام لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقوله الدعاء هو العبادة معناه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم **الحجة الرابعة** قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم والايات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد انكر القرآن والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فايدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غايبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف بهما يتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه شيء قد فرغ منه ام امر يستانف فقال بل هو شيء قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطايف هذا الحديث فانه عليه السلام بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل

بما يفيد من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر واخبر ان فايدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر
لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك يجب ان تعلم ههنا فرق ما بين الميسر
والمسخر فتاهب لمعرفته فانه لجة مسئلة القضا والقدر وكذا القول في باب الرزق والكسب فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيده الطلب
ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس المقصود من الدعا الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية
وعن الرابعة انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب الدعا وعن الخامس انه اذا كان مقصوده من الدعا اظهار الذلة والمسكنة ثم بعده رضي
لما قدره الله وقضاه وذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب المسئلة الثالثة في الاية سوال مشكل
مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك امن يجيب المضطر اذا دعاه
ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه قد وردت اية اخرى مقيدة وهو
قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه احدها
ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضا فاذا لم يساعده فانه يعطي سكينة
في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلا الحاضر وعلى كل حال فلا عدم فايدة وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال
في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم
اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يوخر في الاخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السوال
لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الاخرة كان الوعد صدقا وثالثها ان قوله استجب لكم يقتضي
ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب
سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله
يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعا
الذي دلت الاية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرايط وعلى هذا التقدير زال السوال الرابع ان لفظ الدعا والاجابة
يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعا عبارة عن التوحيد والثنا على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا انما سمي دعا لانك
دعوت الله تعالى ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعا بهذا التاويل ولما سمي هذا المعنى دعا سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري
اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر فقولنا سمع الله لمن حمده
اي اجاب الله فكذا ههنا قوله اجيب دعوة الداع اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال
وثانيها ان يكون المراد من الدعا التوبة عن الذنوب وذلك ان التايب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء فهذا التفسير عبارة
عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال وثالثها ان يكون المراد من الدعا العبادة قال عليه السلم الدعا هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى
ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعا ههنا هو العبادة فاذا ثبت فاجابة الله تعالى
بهذا التفسير عبارة عن الوفا بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله
وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان تفسير الدعا ان يطلب العبد من ربه حوايجه فالسوال المذكور ان كان متوجها
على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زايل المسئلة الرابعة
قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان مختص بالمومنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك
لان وصفنا للانسان بان الله قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال
انسان في الدين انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة
في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لم يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك
لا يسمى اجابة الدعوة اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليومنوا بي ففيه مسايل المسئلة الاولى وجه النظم
ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعاي مع انك محتاج

اليّ من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار
دعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتدا وانه غير معلل بطاعة العبد فطاعة الرب في هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال العبد
بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلنا عن المعتزلة في المسئلة الرابعة المسئلة الثانية
قال الواحدي اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي وداع دعا يا من يجيب الى الندى
فلم يستجبه عند ذاك مجيب وقال اهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة
واجابة الله للعبد اعطاه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به المسئلة الثالثة
اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير
يكون قوله فليستجيبوا لي وليومنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله تعالى عبارة
عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات فكان حق النظم ان يقال فليومنوا بي وليستجيبوا لي
فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان
عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم
الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرى يرشدون
بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم
لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان انستم منهم رشدا وقال
اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة قوله تعالى عز وجل

احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم

فيه مسايل المسئلة الاولى انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في اول شريعة محمد صلى الله
عليه وسلم كان الصايم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام ولا يصلي
العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشيا ثم ان الله تعالى نسخ ذلك
بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة
بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم
وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه
الحجة الاولى ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه
صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه
ان يكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الاية
ناسخة لهذه الحرمة لزم ان يكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا
الحجة الثانية التمسك بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان
هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فايدة الحجة الثالثة
التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم
حاجة الى ان تختانوا انفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك
كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله
فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله تعالى فالان باشروهن ولو كان الحل
ثابتا قبل ذلك كما هو الان لم يكن لقوله فالان باشروهن فايدة الحجة السادسة هي
ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت

ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلايل القايلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلايل
فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق
مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة لانا نسلم ان هذه الحرمة
كان ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم
فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت
ثابتة في شرع عيسى عليه السلم ان الله تعالى وجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك
الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة
في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها
ثم تاكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة
ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان يكون ثابتة في هذا الشرع وان لم يكن حجة قوية
الا انها لا اقل من ان يكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون
بقا تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم سددوا وامسكوا من هذه الامور فقال تعالى
علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف
بما لم يبين الرخصة فيه لسددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم
من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد
كقولهم كسبت وتكسبت واكتسبت فالمراد من الاية علم الله انه لو لم يبين لكم احلال
الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم سقصون انفسكم شهوتها وتمنعوها لذتها
ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة
فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد
بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا
بتخفيف ما فعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الاية ناسخة
بحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا
ففي الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات
ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المساترة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل
الكلام في هذه المسئلة المسئلة الثانية القايلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا
ثم انها نسخت ذكروا في سبب نزول الاية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل
والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما
حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده
الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة
وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت
اهلي ليطعمني فابطات فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله

اعتذر اليك

اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشاء فاتيت امراتي فقال
عليه السلم لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا
فنزلت قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم

المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرا عبد الله
الرفوث

المسئلة الرابعة

قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه
قول العباس بن مرداس • فقلنا اسلموا انا اخوكم • فقد برئت من الاحن الصدور •
وا قول فيه وجه اخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد
الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة المسئلة الخامسة
قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج عن اللغو ورفث
التكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى
فلا رفث ولا فسوق • وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم
وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا •
فقيل رفث فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول
الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل
كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى عن الجماع هنا بلفظ الرفث
الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها
او لمستم النساء دخلتم بهن فاتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم
به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل
الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم المسئلة السادسة قوله
احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة
نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا
بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل
بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض فذلك يكون كالتاكيد لهذا الناسخ واما الذي يقول ان قوله
احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حال الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول
النسخ به فيكون الناسخ هو قوله فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسايل

المسئلة الاولى

قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان
الرجل والمرأة معتنقان فينضم جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه
حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى لبسه سمى كل واحد منهما
لباس قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف وقال ابن زيد هن
لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما ستر صاحبه عند الجماع
عن ابصار الناس وثانيها انما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه
عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثى دينه وثالثها انه تعالى
جعلها لباسا للرجل من حيث يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه
ويراها اهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس
ورابعها يحتمل ان يكون المراد سترة بها عن جميع المفاسد التى
يقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر
والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان
كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه وهذا
ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل
على الستر لهن في المحظور المسئلة الثانية قال الواحدى
انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجرى مجرى المصدر
وفعال من مصادر فاعل وتاويله هن ملابسات لكم

المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استيناف
كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة
والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص في مباشرتهن
اما قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل

المسئلة الاولى

تعالى خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغيرت حاله الى الشر
وخان الرجل الرجل اذا لم يرد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر
منه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة اى نقضا للعهد ويقال للرجل المديون خائن
لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال
وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة
واذا علمت معنى الآية فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

المسئلة الثانية

المسئلة الثانية ان الله تعالى ذكرها هنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا
فلا بد من حمل هذه الخيانة على شىء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذى تقدم هو ذكر الجماع والذى تأخر هو قوله
فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تسترون بالمعصية
في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب
وعلى هذا القول يجب ان نقطع على ان تقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم
تختانون ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا المختانين لانفسهم لكنا علمنا ان المراد به البعض بالعادة وبالاخبار
واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم
ولابى مسلم ان يقول تلك بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن
حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال
كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوى وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول
الثانى ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق
لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط
وان يقال بل الثانى اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على معصية سببا للنسخ التكليف وعلى التقدير الثانى علم الله انه لو
دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة وصار سبب النسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى
فتاب عليكم فمعناه على قول ابى مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره
تبتم فتاب عليكم فيه واما قوله وعفا عنكم فعلى قول ابى مسلم وسع عليكم باباحة الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل
ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال صلعم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله
هذا المال عفو اى سهل فثبت ان لفظ العفو ليس مشعرا بسبق التحريم اما على قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون
تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى ايضا قول ابى مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار
اما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر وارد عقيب الحظر والذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر
ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة
بالاجماع المسئلة الثانية المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما
ومنه ما روى انه صلعم نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة والثانى وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون
في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة
لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين ولم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا
في هذه الآية على ان المراد منه الجماع لان سبب هذه الرخصة كان وقوعه من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع
الا انه لما كان اباحة الجماع يتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع
فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذى يجب ان يعتمد
عليه ما لخصه القاضى رحمه الله اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل المسئلة الاولى في الآية وجوه احدها
وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل
قال صلى الله عليه وسلم تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعى رضى الله عنه
لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم رحمه الله عن زر بن حبيش عن على رضى الله عنه انه كان
يكره العزل وعن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى
ابتغوا المحل الذى كتبه الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ورابعها
ان هذا التاكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها

وهو قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها
محرمة عليكم ٥ وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله
وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا اذا أذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم كقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وسابعها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء اطلبوا ليلة القدر وما اعد الله لكم فيها من الثواب ان وجدتموها وجمهور
المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا بأس به وذلك ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه
ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير
الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص
في العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة
المسئلة الثانية كتب فيه وجوه ٥ احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا
مع الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها ٥ وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي ٥ وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ
مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ ٥ ورابعها هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال
المسئلة الثالثة قرا ابن عباس واتبعوا وقرا الاعمش واتوا ٥ اما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم
الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على فالآن باشروهن
لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا ليتم الدلالة على الاباحة ٥ اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل المسئلة الاولى روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين
ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله
صلعم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذاك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلعم انك لعريض القفا لان
ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد آخر الليل
وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط واما الصبح
الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك
وجوابه انه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السوال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور
وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس
المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل
جوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق
بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال
السوال ٥ فاما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر المسئلة الثانية
لا اشكال ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم
الاصفهاني ان لا شيء من المفطرات الا احد هذه الثلثة فاما الامور التي ذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة والسعوط فليس
شيء منها مفطرا قال لان هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلثة على الصائم بعد طلوع الصبح
فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلثة بالذكر لان
النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكر المسئلة الثالثة مذهب ابي هريرة
والحسن بن صالح ابن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة
اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح المسئلة الرابعة زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع
بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص

وقال

وقال في الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون
التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت
ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناها
عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول
من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول
النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال
بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام
فيها المسئلة الخامسة الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا
الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين
كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر المسئلة السادسة ان الله تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين
الصبح وجب ان نعرف ان تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا ٥ اما القطعي فبان
يرى طلوع الصبح او تيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده ٥ اما الظني فنقول اما ان حصل ظن ان الصبح طلع فيحرم
الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه طالع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ
وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت
غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا ٥ وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني
عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يات به ٥ اما الناسي فعند مالك يجب عليه
القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو
ما روى ابو هريرة عن النبي صلعم اطعمك الله وسقاك فاتم صومك ٥ والقول الثالث انه اذا اخطأ في طلوع
الصبح لا يجب القضاء واذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل
حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الصبح ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهاهنا يكره له الاكل
والشرب والجماع وان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله اعلم ٥ اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل المسئلة
الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء منقطعه ومنتهاه
وانما يكون منقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كقوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف
الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس
اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز يقول اكلت السمكة
الى راسها جاز ان يكون الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان
داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل احتياطا ثم سواء قلنا انه مجمل او غير مجمل فقد ورد الحديث
الصحيح فيه وهو ما روى عمر قال قال رسول الله صلعم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا وقد غربت
الشمس فقد افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عند
هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلعم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك
تواصل اي كيف تنهانا عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فقيل في الحديث معاني ٥
احدها انه يطعم ويسقى من طعام الجنة ٥ والثاني انه صلعم قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام اطعمني الله من طعام الجنة ٥
والثالث اني اعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا ٥ وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن
الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلثا وظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل
على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك المباح وعلى هذا التاويل يصح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا

فنقول اذا تناول شيأ قليلا ولو قطرة من الماء فبعد ذلك هو بالخيار في الاستيفاء الا ان يخاف المرء من التقصير في الصوم
المستأنف او في ساير العبادات فيلزمه حينئذ ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف **المسئلة الثانية** اختلفوا
في ان الليل ما هو فمن الناس من قاس اخر النهار على اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس كما حصل عند ظهور
اثار الشمس ثم هولاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه
عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء **المسئلة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبرين
في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد هاهنا فيكون صايما فيجب عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام
الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى في غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض
بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاصل ملحق بالغالب فلا جرم ابطلنا بنيته بعد الزوال وصححنا بنيته قبل الزوال **المسئلة الرابعة**
الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول
كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض ٥ الحكم السابع من الاحكام
المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ٥ اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من
حكمه تحريم المباشرة كان يجوز ان يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة
فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ومن في الآية مسايل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي
ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا
اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرايع القديمة قال تعالى وطهر بيتي للطايفين والعاكفين
وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد **المسئلة الثانية** لو لمس الرجل المراة بغير شهوة جاز لان عايشة رضي الله عنها
كانت ترجل راس رسول الله صلعم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف
وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ٥ احتج من قال بالافساد
ان الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وساير هذه الامور لان مسمى
المباشرة حاصل في كلها ٥ فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله
احل لكم ليلة الصيام وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما اذن فيما دون الجماع بطريق الاولى اما هاهنا فلم يوجد شيء من
هذه القراين فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي ٥ وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف هو انا اجمعنا على
ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما ٥ والجواب
ان النص مقدم على القياس **المسئلة الثالثة** اجمعوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يمين عن ساير البقاع
من حيث انه بني لاقامة الطاعات ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي عليه السلم انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر
بيتي للطائفين والعاكفين فتعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطا لا يجوز الا
في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله ابن الزبير ان النبي صلعم قال صلاة في مسجدي افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد
الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من ماية صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس
لقوله صلعم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة
لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى
الخروج لصلاة الجمعة ٥ واحتج الشافعي بهذه الآية لان قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد يتناول كل المساجد **المسئلة
الرابعة** قال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم ٥ حجة الشافعي هذه
الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المراة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ
فيما اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل ٥ واحتج المزني لصحته قول الشافعي رضي الله عنهما بامور ثلثة الاول لو كان الاعتكاف

اذن في الجماع كان ذلك

يوجب

يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب
الاعتكاف او صوم اخر سوى شهر رمضان وهو ايضا باطل واذا كان كذلك علمنا ان الصوم لا يوجب الاعتكاف ٥ والثاني انه لو كان
الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا للصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف
يجوز منفردا ابدا بدون الصوم ٥ والثالث ما روي ان عمر قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف لله ليلة فقال
صلعم اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل **المسئلة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدير لزمان
الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا لخرج عن نذره باعتكاف ساعة كما لو نذر ان
يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل وكثير ٥ ثم قال الشافعي واحب ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن
الخلاف فان ابا حنيفة لا يجوز اعتكاف اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ٥ وحجة الشافعي
انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع الى اقل ما لا بد منه ٥ وحجة
ابي حنيفة ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة لان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف
عمن ينتظر الصلوة ٥ اما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف
لان الحدود جمع ولم يذكر تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم من اول آية الصيام الى هاهنا
على ما سبق شرح مسايلها على التفصيل **المسئلة الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه ٥ قال الازهري ومنه يقال
للمحروم محدود لانه ممنوع من الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها
وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها
تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته اي مقدراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات
مضبوطة ٥ اما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان ٥ الاول انه قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة
بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا تقربوها ٥ والثاني انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال هاهنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما والله
اعلم ٥ والجواب عن السوالين من وجوه ٥ الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرايعه فهو متصرف
في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد الذي هو الحاجز
بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال النبي صلعم ان لكل ملك
حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه ابو مسلم الاصفهاني لا تقربوها
اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم ٥ الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان
اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الآية ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب
حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة
وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل
والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها
اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها ٥ اما قوله كذلك يبين الله آياته
للناس ففيه وجوه ٥ الاول انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين ساير ادلته على دينه وشرعه ٥
وثانيها قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرايض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات ثم فسر
الآيات بقوله الزانية والزاني الى ساير ما بينه من احكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه
بان يعملوا بما الزمه ٥ وثالثها يحتمل ان يكون المراد انه سبحانه لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة
بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس
والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكر مثل هذا البيان ٥ اما قوله تعالى لعلهم يتقون فعلى

من شوحة غير مرة ٥ الحكم الثامن من الأحكام المذكورة في هذه السورة حكم الأموال ٥ قوله تعالى ولا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل الآية اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى ولا تأكلوا الآية بقوله ولا تقتلوا أنفسكم وقوله ولا تلمزوا أنفسكم
وهذا تحالف لهما لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره ٥ قال الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي في كتاب
الإحياء المال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه ٥ القسم الأول ما يحرم لصفة في عينه فاعلم أن الأموال
إنما تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم شيء منها إلا من حيث يضر بالآكل وبعضها
ما يجري مجرى السم ٥ وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة أو الصحة أو العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة
الأدوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات ٥ أما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل
وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحا شرعيا ثم إذا ذبحت فلا تحل جميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وذلك مذكور في كتب الفقه ٥
القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة إثبات اليد عليه فنقول أخذ المال إما أن يكون باختيار المتملك أو بغير اختياره كالإرث والذي
باختياره إما أن لا يكون مأخوذا من مالك كأخذ المعادن وإما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك إما أن يؤخذ قهرا أو بالتراضي والمأخوذ
قهرا إما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ
تراضيا إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والأجرة وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة ٥
الأول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن وإحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الأنهار والاحتشاش فهذا حلال
بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين ٥ الثاني المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر أموال
الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان
وعهد ٥ الثالث ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من هو عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق
وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق ٥ الرابع ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال إذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين
وشرط اللفظين أعني الإيجاب والقبول مما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة ٥ الخامس ما يؤخذ بالرضا من غير عوض
كما في الهبة والوصية والصدقة إذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد إلى ضرر بوارث أو غيره ٥
السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال إذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك
بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة وإخراج الزكاة والحج والكفارة إن كانت واجبة فهذه مجامع مداخل
الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما إذا عرفت هذا فنقول
المال إما أن يكون لغيره أو له فإن كان لغيره كانت حرمته لأجل الوجوه الستة المذكورة وإن كان له فأكله بالحرام وأن يصرفه إلى شرب
الخمور أو الزنا واللواط والقمار أو إلى السرف المحرم وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ٥ واعلم أنه
سبحانه نهى بهذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال إن
الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ثم قال فإن لم
تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
جعل آكل الربا في أول الأمر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار **المسألة الثانية** قوله لا تأكلوا ليس المراد منه الأكل
خاصة لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق
ماله أن يقال أكله فلهذا السبب عبر الله عنه بالأكل **المسألة الثالثة** الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو
باطل وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو ٥ أما قوله تعالى وتدلوا بها
إلى الحكام فالإدلاء مأخوذ من إدلاء الدلو وهو إرسالك إياها في البئر للاستقاء تقول أدليت دلوي أدليها ثم جعل كل إلقاء قول
أو فعل إدلاء ومنه يقال للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها ليصير إلى مراده كإدلاء المستقي الدلو ليصل إلى مطلوبه من الماء وفلان
يدلي إلى الميت بقرابة أو رحم إذا كان منتسبا إليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو إذا عرفت هذا فنقول
إنه داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها إلى الحكام أي لا ترشوها إليهم ليأكلوا طائفة من أموال الناس

بالإثم

بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالإدلاء وجهان أحدهما أن الرشوة رشاء الحاجة فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد
إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة ٥ والثاني أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضي
في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الإرسال ثم المفسرون ذكروا وجوها أحدها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد
منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة وثانيها أن المراد هو مال اليتيم في يد الأوصياء يدفعون بعضه إلى الحاكم ليبقى عليهم
بعضه ٥ وثالثها أن المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ٥ ورابعها قال الحسن المراد هو أن يحلف ليذهب حقه ٥
وخامسها هو أن يدفع إلى الحاكم رشوة وهذا أقرب إلى الظاهر ولا يبعد أيضا حمل اللفظ على الكل لأنها بأسرها أكل بالباطل ٥ أما قوله
تعالى وأنتم تعلمون فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون ولا شك أن الإقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق ٥
روي عن أبي هريرة أنه قال اختصم رجلان إلى النبي صلعم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلعم للعالم فقال من قضي عليه يا رسول الله
والذي لا إله إلا هو إني محق فقال إن شئت فعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده ثالثا ثم قال صلعم
من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فإنما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله إن الحق حقه فقال صلعم
من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار ٥ الحكم التاسع **قوله تعالى** يسألونك عن الأهلة وفي الآية مسائل
المسألة الأولى نقل عن ابن عباس أنه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلعم سألوه عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا أو أقول
ثمانية منها في سورة البقرة أولها وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ٥ وثانيها هذه الآية ٥ والستة الباقية بعد في
سورة البقرة فالمجموع ثمانية في هذه السورة ٥ والتاسع قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم ٥ والعاشر يسألونك
عن الأنفال ٥ والحادي عشر في طه ويسألونك عن الجبال ٥ والرابع عشر في والنازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الأسولة ترتيب
عجيب اثنان منها في الأول في شرح المبدأ فالأول قوله وإذا سألك عبادي عني هذا سؤال عن الذات ٥ والثاني قوله يسألونك
عن الأهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد أحدهما
قوله ويسألونك عن الجبال ٥ والثاني قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها ونظير هذا أنه ورد في القرآن سورتان ٥
أولهما يا أيها الناس أحدهما في النصف الأول وهو السورة الرابعة من سور النصف الأول فإن أولها الفاتحة وثانيها البقرة
وثالثها آل عمران ورابعها النساء ٥ وثانيهما في النصف الثاني من القرآن وهو أيضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني
أولها مريم وثانيها طه وثالثها الأنبياء ورابعها الحج ٥ ثم يا أيها الناس الذي في النصف الأول مشتمل على شرح المبدأ فقال
يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ٥ ويا أيها الناس الذي في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد
فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن أسرار خفية وحكم مطوية
لا يعرفها إلا الخواص من عبيده **المسألة الثانية** روي أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار قالا
يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون
على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية وروي أيضا عن معاذ أن اليهود سألوا عن الأهلة ٥ واعلم أن قوله تعالى يسألونك
عن الأهلة ليس فيه بيان أنهم عن أي شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لأن قوله قل هي مواقيت للناس والحج دال
على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الأهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في أن
السؤال كان عن هذا المعنى **المسألة الثالثة** الأهلة جمع هلال وهو أول حال القمر يراه الناس يقال له هلال لليلتين
من أول الشهر ولليلتين من آخر الشهر ويسمى ما بين ذلك قمرا قال الزجاج يقال يجمع في أقل العدد على أفعلة نحو مثال
وأمثلة وحمار وأحمرة وفي أكثر العدد يجمع على فعل مثل خمر إلا أنهم كرهوا في التضعيف فعل مثل هلل وحلل فاقتصروا على جمع
أدنى العدد ٥ أما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسائل **المسألة الأولى** المواقيت جمع الميقات والميقات
الموقت كالميعاد بمعنى الموعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر
ومواضع الإحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى إليها ولا تنصرف مواقيت لأنها غاية الجموع فصار كأن الجمع مكرر فيها
فإن قيل فلم صرفت قوارير قيل لأنها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليجري على طريقة الآيات كما تنون القوافي مثل قوله أقلي اللوم

عادلا والعتابا **المسئلة الثانية** اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم
والساعة ٥ اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة على خلاف حركة
الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل ٥ واما الشهر
فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلكه الخاص به الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وضعه مع
الشمس واشهر اوضاعه من الشمس هو الهلال العرفي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من
الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر ٥ واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة
من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون
اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته اما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق
المشرق وعودها اليه من الغداة ٥ واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان
النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يفتتحون النهار من اول
وقت طلوع الفجر في وجوب الصلوة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار مع زيادة
من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبداء ٥ واما الساعة فهي عبارة عن قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة
وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم وجزء من اثني عشر جزءا من ليلة فهذا كلام مختصر في تعريف
السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان
الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء الى جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها
من مسامتة الرؤس ولتواتر الاسخان الى ان تصل الى اول السرطان فتشتد الحرارة ويزداد شدة الحر ما دامت في السرطان والاسد
لقربها من سمت الرؤس ولتواتر الاسخان ثم تنكسر الى ان تصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم ياخذ الحر في النقصان والبرد
في الزيادة ولا يزال يتزايد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الراس ولتواتر البرد ثم ان
الشمس تاخذ في الصعود الى ناحية الشمال وما دامت في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان ينتهي الى الحمل فحينئذ يطيب
الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف
والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب ٥ واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه
الخاص وزعموا ان نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون احد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء
هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا
بالتمام وكلما كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء اقل وكلما كان ابعد كان المرئي من نصفه المضيء اكثر ثم انه من وقت
الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع
يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل حتى يعود كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع
واما الذي يقوله الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاجسام المتساوية في تمام
الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء في جرم الشمس والقمر من جائز ان يحصل وان لا يحصل
وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فان ذلك يكون قادرا على
ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا
ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي هاهنا ان يقال الفاعل المختار
لم خصص القمر دون الشمس بهذا الاختلاف فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان ٥ احدهما ان يقال ان افعاله الله تعالى
لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه ٥ احدها ان من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فيكون
فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز ٥ وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده
فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى له لم يكن غرضا ٥ وثالثها انه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان
محدثا افتقر

افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه فلا
علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ٥ والجواب الثاني قول من قال لا بد في
افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم ٥ والقايلون بهذا المذهب سلموا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر المواضع
عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دل النص على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله
سبحانه ذكر وجه الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية اخرى وهي قوله وقدره منازل
لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم
ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها ما يتصل بالدين
وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران
وثانيها الحج قال الله تعالى الحج اشهر معلومات ٥ وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى فيهن يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا ٥ ورابعها النذور التي تتعلق بالاوقات ولفضائل الصوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة ٥ واما ما يتصل منها
بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلثون شهرا وغيرها كل ذلك مما لا
يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهور وذلك لانه
يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس باجزائها مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في
سدسها او ثلثها او نصفها وكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة
او بعد خمسين يوما من اول السنة وايضا بتقدير ان يساعد الى انه لا بد من تقدير الزمان بالسنة وباليوم وبالشهر ولكن الشهر عبارة عن
دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره او لم
يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وان لم يحصل
في نور القمر اختلاف واذا لم يمكن لكون القمر مختلف الحال اثر في هذا الباب لم يجز تعليله به ٥ والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرتم
وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة
الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس
اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا ولهذا كان المصنف يراعي حسن الترتيب
يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى ابواب ثم كل باب الى الفصل ثم كل فصل الى المسايل فكذا هاهنا الجواب عنه ٥ اما السؤال
الثاني فجوابه ان ما ذكرتم كذلك الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة اوايل الشهور وانصافها واواخرها اسهل مما اذا
لم يكن كذلك واخبر جل جلاله ان بهذه الاهلة بهذا التقدير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال
المختلفة على وحدانية الله سبحانه وكمال قدرته كما قال ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لاولي الالباب وقال تبارك
وتعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة
الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها فهو سبحانه بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حال
واحد واظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا بابقاء الله وتغير القمر في اشكاله ليس الا بتغيير
الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدة على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان لاختلاف احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها
نبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع لان تعداد جميع هذه الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض
دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا وكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة ٥ اما قوله
تعالى والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت
لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن ان يقال تلك الفائدة هي ان مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى
الحج اشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وقال صلى الله عليه وسلم

صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ٥ والحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان
ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل
ذلك في النسيء والله اعلم ٥ اما قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا
في سبب نزول هذه الاية وجوها ٥ احدها قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل
بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا
تأويل الاية ليس البر ان تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا مما يتطير
به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل
له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا ٥ وتمام التحقيق في الاية ان من رجع خائبا فقال ما افلح
فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الاية هو الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار
عن النبي صلعم بالنهي عن التطير قال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشرك او كما قال وانه كان يكره الطيرة
ويحب الفال وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله ٥ الوجه الثاني
في سبب نزول هذه الاية روي ان في اول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه
يدخل ويخرج او يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم
من دخول الباب ولكن البر من اتقى ٥ الوجه الثالث ان اهل الجاهلية كانوا اذا احرموا نقب احدهم خلف بيته او خيمته نقبا
منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نضر بن معوية وهؤلاء
سموا حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى احرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون
السمن والاقط ثم ان رسول الله صلعم كان محرما ورجل اخر كان محرما فدخل رسول الله صلعم حال كونه محرما من باب بستان
قد خرب فابصر ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال صلعم تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وانت
محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بسنتك وهديك وقد رايتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الاية
واعلمهم ان تشديدهم في امر الاحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وامرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت
من ابوابها فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير الاية ثلثة اوجه الاول وهو قول اكثر
المفسرين حمل الاية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا ان على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الاية فان القوم
سالوا رسول الله صلعم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي
تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها
ان الله تعالى لما ذكر ان الحكمة في اختلاف احوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها
في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه ٥ وثانيها انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسئلونك
عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الاية فيهما معا في وقت واحد ووصل احد الامرين بالاخر ٥ وثالثها
كانهم سالوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه اهم
لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك ٥ القول الثاني في تفسير الاية ان قوله تعالى وليس البر
بان تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل
بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت
بالدلائل ان للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البريء عن العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك وعرفنا
ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بان الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة
يفيدنا القطع بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان نستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة ان فاعله
ليس بحكيم فهذا استدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بان تأتوا

البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد اتيتم الشيء من غير
طريقه وليس ذلك من البر ولا من كمال العقل انما البر بان تأتوا البيوت من ابوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها
على هذا المجهول فيقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق
الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الوجه الصواب
يقول له ينبغي ان تأتي الامر من بابه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه
وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ها هنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الاية
الا به فان تفسيرها بالوجه الاول يتطرق الى الاية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه ٥ القول الثالث في تفسير الاية ما ذكره ابو مسلم
ان المراد من هذه الاية ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان
البيوت من ظهورها مثل المخالفة الواجب في الحج وشهوره **المسئلة الثالثة** قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر
من اتقى وهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره **المسئلة الرابعة** قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وقالون عن
نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء الى الياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفي نظايرها نحو بيوت وغيوب
وجيوب مذاهب واختلافات يطول تقصيها ٥ اما قوله واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون
لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية ٥ قالت المعتزلة هذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الاية والله اعلم
الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال **قوله تعالى** وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى امر
بالاستقامة في الاية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا
البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس
التكليف الا في هذين ثم لما امرنا بالتقوى امر في هذه الاية باشد اقسام التقوى واشقها على النفس وهو قتل اعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله
المسئلة الثانية في سبب النزول قولان ٥ الاول قال الربيع وابن زيد هذه اول اية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلعم
يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين ٥ والقول الثاني انه صلعم خرج باصحابه
لارادة الحج فنزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه
على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول الله صلعم
بذلك وصالحهم عليه وعاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف اصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام
وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا
اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسئلة الثالثة** وقاتلوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي صلعم
سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل ليكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة **المسئلة الرابعة** اختلفوا في المراد
بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه ٥ احدها وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على وجه
المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول الاية ٥ وثانيها قاتلوا كل من له اهلية القتال سوى
من جنح للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ٥ وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال واهلية لذلك ٥ واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر
لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمستحل له قبل اقدامه عليه فانه
لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز **المسئلة الخامسة** من الناس من قال هذه الاية منسوخة وذلك لان هذه الاية دلت
على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا
هذا العدو ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الاية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم
فاقتضى هذا حصول الاذن في قتالهم من لم يقاتل فدل على ان هذه الاية منسوخة ولقائل ان يقول مسلم ان هذه الاية دالة على الامر
بقتال من يقاتلنا لكن الحكم ما صار منسوخا ٥ اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم ٥ واما قوله
تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى ما ذكرتم منها ان يكون المعنى ولا تبدأوا في الحرم بالقتال ومنها ان يكون المراد

ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالمثلة او بالمفاجاة من غير تقديم دعوة وبقتل النساء والصبيان
والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة ٥ فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله امر
اولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح
استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا
بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق المسئلة السادسة المعتزلة احتجوا بقوله تعالى
ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم والله اعلم قوله تعالى
واقتلوهم حيث ثقفتموهم فيه مسائل المسئلة الاولى الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ
لاقرانه قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى خلود ٥ ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع
على النبي ومن هاجر معه وكان الفرض به لانه اكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتالهم في الآية الاولى
وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى
امر بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا
واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام المسئلة الثانية نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا
في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف ٥ اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد
تقدم ابطاله ٥ واما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ
واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطاء ايضا لانه لا يجوز الابتداء
بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها
ناسخة للاخرى ٥ اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان ٥ الاول ان الاخراج يحتمل وجهين ٥ احدهما انهم كلفوهم
الخروج قهرا ٥ والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج ٥ البحث الثاني ان صيغة حيث
تحتمل وجهين ٥ احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم منه وهو مكة والثاني اخرجوهم من منازلهم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى
امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فلما بعد لهذا
السبب اجلى رسول الله صلعم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال صلعم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ٥ اما قوله
تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله انما سمي الكفر بالفتنة
لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العذاب
الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل ٥ وروي في سبب
نزول الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية وكان
المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك ٥ وثانيها
ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى
ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين
وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتها ٥ وقال بعض
الحكماء ما اشد من الموت قال الذي يتمنى فيه الموت او يقال ان من هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء عن تلك الفتنة ٥ الوجه الثالث
ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله
ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب
على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم
اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه ٥ الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم

بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها
الوجه الخامس ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم
ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم اما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل
شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف
والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صلح وما اشبه ذلك
من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله تعالى القراءتان المشهورتان اذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين
اذا لم يتنافيا فالعمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه ٥ يروى ان الاعمش قال
لحمزة ارايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم قالوا قتلنا واذا
ضرب منهم رجل قالوا ضربنا المسئلة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجي الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد
الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب
الخلاف ٥ اما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان
يعتقد ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل
عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن
فان انتهوا عن الشرك ٥ حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا
على ترك المقاتلة ٥ حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر المسئلة الثانية
الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين ٥ احدهما التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر
لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران
والرحمة فليس الا ما ذكرنا المسئلة الثالثة دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد
غير مقبولة خطا لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث
جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله اعلم ٥
قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فيه مسائل المسئلة الاولى قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله
تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد
الحرام بقيت حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي ان العام سواء كان مقدما على المخصص
او متاخرا عنه فانه يصير مخصوصا والله اعلم المسئلة الثانية في المراد بالفتنة هاهنا وجوه ٥ احدها انه الشرك
والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلعم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك
الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية
والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا يقعوا في الشرك ٥ وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة هاهنا
الحرب لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال للاذى ابدا وابدا كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع
المضار ٥ فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان خبر الله
لا يكون حقا ٥ قلنا الجواب من وجهين ٥ الاول ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك
لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك ٥ والجواب
الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم لزوال الكفر لان كل واحد من المقاتلة للكفار يجب ان يكون مراده هذا وكذلك متى ظن
ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه ٥ اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على

لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون غيره فصار التقدير
كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي
الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود ٥ اما
قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم واما قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم
وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ٥ اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول
فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم ٥
فان قيل لم سمى ذلك القتل عدوانا مع انه في نفسه حق وصواب ٥ قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان
عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله
فيسخرون منهم سخر الله منهم ٥ والثاني انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم انتم الظالمين فنسلط عليكم من يتعدى
عليكم قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الاية ما يزيل
ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه ٥ احدها روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلعم خرج
عام الحديبية الى العمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف
ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلثة ايام فرجع رسول الله صلعم في العام القابل فهو في ذي القعدة سنة سبع
ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الاية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية
في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر ٥ وثانيها ما روي عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول صلعم عن ان يقاتلهم
في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه فقال تعالى قل قتال
فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر
الحرام بالشهر الحرام اي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوا منه ٥ وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين هو ان
الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل
في الوجوه الثلثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم يمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في ان يمنع القتال من شركهم
وفسادكم ٥ اما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت
هذا ففي هذه الاية تعود تلك الوجوه ٥ اما على الوجه الاول فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام
فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمة في سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمهم في سنة سبع
واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله تعالى بهذه الاية انه ليس
للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل هذه الاية وهو قوله
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ٥ اما
على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الاخر فهما مثلان والقصاص هو المثل
فلما لم تمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال ٥ اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بمقابلة الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب
في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصر
والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلايل انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين واحد فكان اما ان لا
يكون مع احد منهم او ان كان مع احد منهم لم يكن مع الاخر او يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزايه وبعض من ابعاضه
تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين ٥ الاول
انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات وادوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا
عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون

على القتال والثاني يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين
والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلعم ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم
عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق مراد رسول الله صلعم واعلم ان الانفاق هو صرف
المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل
هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان
جهادا بالنفس او تجهيزا للغير او كان انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكوات والكفارات او في عمارة
السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل انما قال وانفقوا في سبيل
الله لوجهين ٥ الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان
المؤمن اذا سمع ذكر الله تعالى اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال الثاني ان هذه الآيات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلعم
الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لا بد من ان تفضي الى القتال ان مانعهم المشركون وكانت عمرة وجهادا وجمع فيه المعنيان
فلما كان الامر كذلك لا جرم قال تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد وانفقوا في العمرة ٥ اما قوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ففيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة والهلاك واحد تقول هلك يهلك هلاكا
وهلكا وتهلكة قال الخارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي قد حكى سيبويه التضرة والتسرة
وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر حكى سيبويه التنضبة والتتفلة قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز
ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت من الكسرة ضمة كما جاء الجوار في الجوار ٥ واقول اني
لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في امثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به
واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة
واستقامتها المسئلة الثانية اتفقوا على ان الباء في قوله بايديكم يقتضي اما زيادة او نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير
ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان
والمراد بالايدي النفس كقوله بما قدمت يداك وبما كسبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقال اخرون بل هاهنا حذف
والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة المسئلة الثالثة قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم
من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها ٥ اما الاولون فذكروا فيه وجهين ٥ الاول ان لا تنفقوا
في مهمات الجهاد اموالكم فيستولي العدو عليكم ويهلككم وكانه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله
وفي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك ٥ الوجه الثاني انه تعالى لما امر
بالانفاق نهاه ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماكول والمشروب والملبوس فكان المراد
منه ما ذكر في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها
كل البسط ٥ واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها ٥ احدها ان تخلوا الجهاد فتتعرضوا للهلاك
الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة ٥ وثانيها المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة اي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم
اذا طمع في النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان ايسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا
الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الآية هو الرجل يستقتل بين الصفين ٥ ومن الناس
من طعن في هذا التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه ٥ الاول روي ان رجلا من المهاجرين حمل على صف
العدو فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله
صلعم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة
في الاهل والمال وترك الجهاد ٥ والثاني روى الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله صلعم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار

التنضبة والتتفلة

أرأيت يا رسول الله إن قتلت صابرا محتسبا قال صلعم لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وإن رجلا من الأنصار ألقى درعا
كانت عليه حين ذكر النبي صلعم الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلعم والثالث روي أن رجلا من الأنصار تخلف عن
أصحاب بئر معونة فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من معه سأتقدم إلى العدو فيقتلونني ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه
أصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلعم فقال فيه قولا حسنا ه الرابع روي أن قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل
فقيل ألقى بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب ذلك فقال كذبوا أليس الله تعالى يقول ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله
ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول إنا إنما حرمنا إلقاء النفس في صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية فيهم فأما
إذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم إنه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقايع ه الوجه الثالث في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله
الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أي فإن قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فإن الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم
ولا يحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فإنكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة ه الوجه
الرابع في التأويل أن يكون المعنى أنفقوا في سبيل الله ولا تقولوا إنا نخاف الفقر إن أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا أن يجعلوا
أنفسهم هالكين بالإنفاق والمراد من هذا الجعل والإلقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه في الهلاك إذا حكم عليه
بذلك ه الوجه الخامس ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو إلقاء
النفس في التهلكة فالحاصل أن معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الإنسان على ترك العبودية والإصرار على الذنب
الوجه السادس يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الإنفاق في التهلكة والإحباط وذلك بأن يفعلوا بعد
ذلك الإنفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتكثير المنة أو بتكثير وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ه أما
قوله تعالى وأحسنوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في أن المحسن مشتق مماذا وفيه وجوه ه الأول أنه مشتق من فعل
الحسن وإنما كثر استعماله فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث أن الإحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل
إذا حسنا كان فاعلهما محسنا ه الثاني أنه مشتق من الإحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا إلا إذا كان فعله حسنا
وإحسانا معا فالاشتقاق إنما يحصل من مجموع الأمرين **المسألة الثانية** قوله وأحسنوا فيه وجوه أحدها قال الأصم أحسنوا
في فرائض الله وثانيها وأحسنوا في الإنفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه أن يكون ذلك الإنفاق كما قال لم يسرفوا
(مقرونا بطلاقة الوجه وطلاقة الكلام وثالثها وأحسنوا في الإنفاق)
ولم يقتروا وهذا هو الأقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله إن الله يحب المحسنين فهو ظاهر
وقد تقدم تفسيره مرارا

تمت المجلدة الثانية بحمد الله تعالى وتوفيقه وعونه
ويتلوها والله سبحانه المشية في المجلدة الثالثة قوله تعالى
وأتموا الحج والعمرة لله من سورة البقرة والحمد لله وحده
وصلواته على سيدنا محمد نبي الرحمة وعلى آله وسلامه